Copyright

МИФОЛОГИЯ

В. Н. ТОПОРОВ

Том 1
А—О

В. Н. ТОПОРОВ

МИФОЛОГИЯ

СТАТЬИ
ДЛЯ МИФОЛОГИЧЕСКИХ
ЭНЦИКЛОПЕДИЙ

Том 1
А—О

В. Н. ТОПОРОВ

МИФОЛОГИЯ

В. Н. ТОПОРОВ

МИФОЛОГИЯ

СТАТЬИ ДЛЯ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ЭНЦИКЛОПЕДИЙ

Предисловие
Вяч. Вс. Иванова

Том 1
А—О



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
ЗНАК
МОСКВА
2014

УДК 811
ББК 81.2
Т 58

Топоров В. Н.

Т 58

Мифология: Статьи для мифологических энциклопедий. Т. 1 / Ред.-сост. А. Григорян. — М.: Языки славянской культуры: Знак, 2014. — 600 с. — (*Вклейка после с. 272.*)

ISBN 978-5-9551-0742-4

В издание включены статьи, написанные для энциклопедий «Мифы народов мира», «Славянская мифология» и др. Многие статьи, печатавшиеся ранее в сокращении, даны в полной авторской редакции. Ряд статей публикуется впервые.

ББК 81.2



© В. Н. Топоров (наследники), 2014
© Языки славянской культуры, 2014

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ А–О

А

Б

В

Н

О

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

Работы по мифологии Владимир Николаевич Топоров считал у себя главными. Он стал одним из основных авторов двухтомной энциклопедии «Мифы народов мира» (МНМ), вышедшей первым изданием в 1980—1982 гг. и послужившей образцом или прямым источником для других подобных изданий («Мифологический словарь», 1990; «Славянская мифология», 1995, и др.). Важный вклад Топорова в МНМ составили статьи «Мировое дерево», «Заговоры и мифы», «Изобразительное искусство и мифология», «История и мифы», «Космологические представления и космогонические мифы», «Месяцы», «Модель мира», «Первочеловек», «Пространство», «Животные в мифах», «Растения» и др.

Всего в МНМ вошло 386 статей Топорова, из них 174 написаны в соавторстве с Вяч. Вс. Ивановым и одна («Круг») с М. Б. Мейлахом. Многие статьи были опубликованы со значительными сокращениями. Кроме того, в архиве автора сохранились более 30 статей, не вошедших в энциклопедию. (Четыре статьи в МНМ, ошибочно включенные в библиографии Топорова, принадлежат другим авторам: «Атман» и «Патала» — П. А. Гринцеру, «Йони» и «Линга» — А. Я. Сыркину.)

В настоящем издании печатаются полные авторские версии статей для МНМ, написанных без соавторов, включая неопубликованные. К ним добавлены две статьи: «Андай», опубликованная только по-немецки (Enzyklopädie zur Frühgeschichte Europas. B., 1980), и «Славянские боги», вышедшая под заглавием «Боги» в 1-м томе этнолингвистического словаря «Славянские древности» (М., 1995, с. 204—215). Статьи, написанные в соавторстве с Вяч. Вс. Ивановым, предполагается издать отдельно.

Большинство статей печатаются по рукописям, в том числе первоначальный (и значительно более объемный) вариант статьи «Круг», написанный без участия М. Мейлаха. Статья «Древнеиндийская мифология», вошедшая в МНМ в сокращении под названием «Протоиндийская мифология», печатается полностью и под оригинальным названием. Ряд статей, автографы которых не найдены, печатается по тексту МНМ («Брахман», «Ведийская мифология»,

«Геометрические символы», «Гуна», «Имена», «Квадрат», «Крест», «Лестница», «Лотос», «Мазда», «Мандала», «Мани», «Ми́тра», «Траэтаона», «Три́та», «Фарн», «Хаома», «Юга»).

Максимально сохранены авторское (не всегда последовательное) написание основных терминов и названий (строчные и прописные буквы, наличие или отсутствие ударения и т. п.) и некоторые устойчивые особенности авторской орфографии (*предистория*, *чорт*, *внеположенный* и др.).

За разнообразную помощь при подготовке издания благодарим В. Айрапетяна, М. В. Завьялову и Т. В. Цивьян.

МИФОЛОГИЯ В ПОНИМАНИИ В. Н. ТОПОРОВА

Читателю открывается удивительная возможность: прочитать или перечитать написанное для энциклопедических статей (т. е. если не популярно, то по мере сил просто) о мифе Владимиром Николаевичем Топоровым в 1970-ых — самом начале 1980-ых годов.

Представьте время, когда эти статьи писались: великий ученый, уже освоивший к тому времени к своим пятидесяти годам наследие нескольких сотен мифологических традиций и по-новому многое в них истолковавший и вообще в этой части прошлого человечества сделавший сенсационные открытия (например, установив, что мы все живем в эпоху Мирового Древа), находит время изложить главные результаты размышлений и трудов нескольких десятилетий в серии общепонятных статей. Кругом отсутствие движения, за границу не поедешь, многие работы напечатать удается с трудом из-за придирок дураков-редакторов и цензоров, духовная и душевная жизнь в России перед концом прекрасного времени вроде как замерла. И выход томов со статьями Топорова становится для многих главным событием, просветом, окном в мифологическое (и не только!) небо.

Топоров раскрывает суть мифа на фоне всей той культуры, которую он унаследовал. Бабушка в по происхождению деревенской семье была чернокнижницей. Отец еще помнил кое-что из того, как произносить заговоры. Мальчишкой Топоров с московской дворовой компанией перед тем, как увлечься футболом и стать страстным болельщиком, участвует во всех переданных по наследству старинных играх, где взрослым человеком найдет отзвуки древних обрядов и преданий. Годы напряженных чтений в Тургеневской читальне и по ночам в отгороженном углу комнаты в коммунальной квартире — лампочка горит для него одного, семья вся спит в той же комнате. Шкаф, отделяющий спящих родителей и других родственников от его лампочки, набит любимыми редкостными книгами. Это — результаты рано начавшихся постоянных хождений по московским букинистам: старые книги дешевые, хватает скромных средств, которые дают родители. Сверхталантливый юноша мечтает стать монахом и что-то от этой тогда (как и в самые поздние

годы, когда он напишет двухтомный труд о русских святых) окрашенной в православные тона мечты остается на всю жизнь. В его портрете Сергия Радонежского в описании причин молчаливости я вижу черту автобиографическую. В древнерусскую словесность вместе с отраженным в ней духовидческим опытом он погружается с головой. Потом были чтения серьезных книг по истории религии и мифологии. Со второго курса филологического факультета Московского университета с изучением санскрита, а потом и таких языков Индии, как дравидийский, тамильский, началось пожизненное серьезное занятие Древней Индией и индуизмом. Пришло после лет рационального научного постижения мира увлечение буддизмом. Топоров переводит на русский язык с пали «Дхаммападу». Входит в мир буддизма (как и в миры других больших религий осевого времени). В буддизме он находит черты, ему лично близкие. В своем поведении он для нас, его близко знавших, соединял черты русского старца и буддийского мудреца. Во время и после путешествия на Енисей, совершенного им в возрасте 34 лет, он знакомится с кетскими и селькупскими шаманами и старается постичь основы сибирского шаманизма. Европейское язычество открывается ему благодаря занятиям живым литовским (а потом и латышским) фольклором в его сопоставлении с реконструированным им на основе древних свидетельств прусским и общебалтийским пантеоном богов. Лингвистические сравнительно-исторические исследования, охватывавшие все славянские и балтийские языки и другие, им родственные, Топорову дают прочную базу для восстановления индоевропейского мифопоэтического языка. Собственно поэтическая сторона этого древнего вида литературы, неразрывно связанной с мифологией, проясняется благодаря исследованию русской поэзии от ранних ее представителей вплоть до новых и чтению древних и позднейших европейских и индийских поэтов. Годы овладения самыми разными мифологиями народов и племен Австралии, Океании, Африки, Америк, разных частей Южной и Восточной Азии подводят его к тому синтезу, который изложен в статьях, находящихся перед вами.

К занятиям мифологией как особой областью гуманитарного знания Владимир Николаевич пришел тогда, когда с группой немногих товарищей по науке он занялся сравнением объекта этой научной дисциплины с языками и другими системами знаков, обнимаемыми

всеобщей наукой о знаках — семиотикой. Новый вариант этой науки, ориентированный, в частности, и на понимание с ее позиций мифологии и религии, был создан в те годы в большой мере под влиянием работ Романа Осиповича Якобсона — ученого, прославившегося в эмиграции, великого русского основателя мирового структурализма. Современный вид эта наука приобрела благодаря трудам небольшой группы ученых, одним из предводителей которой был вместе с Ю. М. Лотманом и В. Н. Топоров. В новейшей научной литературе всех этих ученых называют тартуско-московской семиотической школой. Ее главные принципы на материале мифов, ритуалов, религиозных обрядов и верований Топоров раскрывает в своих статьях. Вслед за Якобсоном и его видным французским учеником и последователем антропологом Леви-Стросом мифология, как и язык, рассматривается как система знаков. К ней, ее синхронному (относящемуся к одному временно́му срезу) описанию и диахроническому (историческому) комментарию к ней и к реконструкции ее доисторического прошлого прилагаются методы структурного анализа, близкие к тем, которые были впервые отточены на примере языка Якобсоном и такими его спутниками по Пражской лингвистической школе, как князь Николай Сергеевич Трубецкой — другой великий русский ученый-эмигрант, создавший вместе с Якобсоном современную фонологию — науку о системах основных звуковых единиц языка.

В. Н. Топоров принимал деятельное участие в обсуждении и выработке новых способов построения словаря-энциклопедии мифов народов мира. Он вместе с несколькими другими членами нового коллектива, сложившегося в прямой связи с московско-тартуской семиотической школой, намечает принципиально новую программу энциклопедии мифов народов мира. На первый план выдвигаются большие статьи, посвященные общим чертам разных мифологий. Значительную долю этих статей написал сам Топоров.

Его занимает то, каким в мифах предстает *Пространство** в его соотношении со временем (последнее на примере соответствий между мифами разных континентов подробно изучено в статье *Месяцы*). Перемещения в пространстве мифов исследованы в связи с образами *Пути*, *Лестницы.* Из важнейших средоточий образов в пространстве изучена особо *Пещера.* Центр мифологического про-

* Здесь и дальше в тексте заглавия упоминаемых статей В. Н. Топорова даются курсивом, а первое слово каждого из них пишется с заглавной буквы.

странства занят универсальными знаковыми комплексами, которые в своей связи друг с другом и с главными другими мифологическими символами впервые на материале разных систем исследованы Топоровым; недавно по этому пути пошли и западные ученые младших поколений. Это изученное в серии работ Топорова *Мировое дерево* с его вариантами — *Деревом жизни*, *Пупом земли, Горой*, *Яйцом мировым,* ведийским и индуистским мировым деревом *Ашваттхой*.

Космологические представления и космогонические мифы показывают, какими сходными путями в мифах разных народов из первозданного *Хаоса* и воплощающего его *Океана мирового* возникает *Космос*. Топоров сделал важное открытие: оказалось, что все ранние мифы разных народов, повествующие об этих событиях, начинаются одинаково: в начале не было ничего, ни земли, ни неба. Все отсутствовавшие предметы и явления природы, культуры и общества возникают постепенно, создаются богами, а потом и культурными героями в интервалы времени, о которых рассказывают мифы. Дальше осуществляется описанный в статье *История и мифы* переход к историческим событиям, что в греческой традиции осуществляют Геродот и в особенности Фукидид.

Из других значительных открытий, сделанных Топоровым (первоначально на материале балтийского и славянского фольклора, но дальше получивших подтверждение в широкой совокупности древних текстов), отмечу вывод о том, что самые ранние тексты носили характер чередующихся вопросов и ответов. Среди важнейших первых вопросов выделяется главный — «Как произошло творение?».

Из основных катастроф, описанных в мифах разных народов, Топоров исследовал *Потоп*. Вновь проведенные в последние годы разыскания подтвердили важность для реконструкции ранних представлений символа *Реки*.

К числу конкретных открытий Топорова в области мифологии принадлежит выявленный им параллелизм представлений (в частности, древнеиндийских и древнерусских) о возникновении элементов ландшафта из частей тела умерщвленного и разрубленного (расчлененного) *Первочеловека (космического тела)*, древнеиндийского *Пуруши.*

Основные особенности рассмотрения мифологии как знаковой системы изложены Топоровым при раскрытии понятия *Модель мира.* Семиотический подход сказывается и в исследовании символики,

отчасти содержательно сходной с детально изученной Топоровым математической, но отличающейся от нее (в частности, перевесом качественных признаков по сравнению с только еще намечающимися количественными): *Числа, Геометрические символы, Квадрат.* Открытия, касающиеся индо-иранских (арийских) мифологических персонажей, связанных с обозначением числа «три», кратко суммированы в статьях о ведийском *Трита,* иранских *Трита* (*Фрита*) и *Траэтаона (Трайтаона, Фретон, Фаридун, Феридун).*

Детально изучены Топоровым такие универсальные мифологические символы, как *Крест.* Собственно мифологический аспект знаков, служащих как мифологические, но соотносящихся и с собственно языковыми, рассмотрен в статьях *Имена* и *Письмена.* Топоров обратил особое внимание на значимость для ранней мифопоэтической мысли образа *Поэта*, к которому в последние годы в том же ключе все чаше обращаются исследователи. Роль ритуального словоупотребления для создания мифологического образа раскрыта в статье об индийском *Сваха.*

Особенности сохраняющихся до новейшего времени мифологических текстов исследуются в статье *Заговоры и мифы* (Топоров посвятил русским и другим индоевропейским заговорам серию исследовательских работ, подытоженных в этой энциклопедической статье).

Топоров исследует набор становящихся мифологическими символами явлений природы — как неорганической (*Металлы*, *Минералы*), так и живой. Циклы его статей посвящены *Животным* и *Растениям* в целом и отдельным образам, их использующим в мифах. Особенно его занимали зооморфные символы, из которых он отдельно исследовал такие, как: *Овца*, *Лось*, *Мамонт*, *Тигр*, *Мышь*, *Лягушка*, *Птицы*, *Лебедь*, *Рыба*, *Божья коровка* (в статье излагается оригинальная гипотеза о мифах, отраженных и в русском и других подобных славянских и балканских названиях этого насекомого), *Муравей*, *Паук*. Из вегетативной символики Топорова особенно интересовали *Грибы* (в статье сокращенно изложены результаты большого исследования, проведенного Топоровым и напечатанного в виде отдельной статьи, смелостью навеянных психоанализом толкований озадачившей, если не испугавшей, даже близких коллег по семиотике), *Мак*, *Мандрагора*, *Роза*, *Можжевельник*.

Семиотическое понимание введенных Леви-Стросом структурных противопоставлений природного и включаемого в человече-

ские отношения проведено в статье *Еда*. Для понимания роли химической стимуляции в мифопоэтической традиции и обрядах важны выводы статьи об *Опьяняющем напитке.* Особенности древнеиндийского развития соответствующего культового средства рассмотрены в статье *Сома*, иранские параллели — в статье *Хаома* (*хаума*).

Новые принципы положены в основу написанного Топоровым общего очерка *Ведийской мифологии*, где исследованы и важнейшие иранские соответствия и предложено описание разных уровней, впервые выделяемых благодаря применению семиотических методов. На основании имевшихся тогда данных Топоров пробует восстановть некоторые черты самой ранней *Протоиндийской мифологии**.

Богатством примеров из текстов и широтой языковой и культурной перспективы, с которой рассмотрены отдельные ведийские и индуистские боги, отличаются статьи о таких из них, как *Агни*, *Ашвины*, *Варуна*, *Индра*, *Маруты*, *Митрá*. Итоги оригинальных разысканий Топорова отразились в большой статье о дренеиранском боге *Ми́тре* и связанных с ним образах. Ключевой символ иранской мифологии изучен в статье *Фарн.*

Одной из особенностей семиотического подхода В. Н. Топорова к мифологии было рассмотрение ее в связи со всей жизнью коллектива, ее вырабатывающего и принимающего, и отдельного человека, в этот коллектив входящего. На языке семиотики такой подход называют прагматическим. В нем заключается одно из главных направлений семиотического исследования — наряду с семантическим, занимающимся значением символов мифологии, чему посвящено большинство статей Топорова, и синтаксическим, исследующим строение мифологических текстов (например, их вопросо-ответную структуру, открытую Топоровым). Прагматический аспект остается существенным вплоть до самых поздних периодов. Мысли, изложенные в замечательной статье *Праздник*, могут помочь читателю ориентироваться и в самых современных злободневных проблемах развития общества и эволюции его символов.

Топоров жил в том большом времени, где современные вопросы находятся рядом с наиболее древними. Его внимание было обращено на последовательную смену разных эпох, каждая из которых от-

---

* В настоящем издании статья печатается под оригинальным названием *Древнеиндийская мифология*. — *Ред*.

печаталась в характерных чертах присущей ей мифологии. Широко задуманная статья *Изобразительное искусство и мифология* включает в себя и раздел, посвященный реконструкции вероятных мифологических представлений тех первых европейских Людей (Разумных Разумных — т. е. дважды разумных по современной классификации, желающей их отличить от неандертальцев, по-своему тоже разумных), о которых мы знаем по оставленным ими фрескам на стенах франко-испанских пещер Верхнего Палеолита. Мне кажутся особенно интересными два обстоятельства. Во-первых, Топоров заметил, что в это время еще нет символа мирового дерева, который позднее — вплоть до буддийского Дерева Боддхи, под которым произошло духовное просветление и пробуждение Будды, и до христианского Распятия — сопровождает нас в мифологиях и религиях включая и представления нового времени. Во-вторых, Топоров показывает, что реконструкцию мифов той самой удаленной от нас поры в предыстории европейского человека можно обосновать точными методами. Вслед за выдающимся французским исследователем пещерного искусства Леруа-Гураном Топоров демонстрирует то, что разные зоны внутри пещеры выделяются благодаря статистически значимым различиям в изображении разных диких животных (таких, как лошади и бизоны) в качестве мифологических символов.

В этой же статье, и в финальных частях многих других, включаемых в настоящее собрание, Топоров является нам и в качестве тонкого ценителя классического и авангардного Западного и Восточного искусства. Он прослеживает судьбу древних образов, таящихся в глубинах психики человека, в искусстве разных стран и эпох (не только элитарном, но и массовом, не забывая о таких современных формах коммуникации, как реклама).

Мы знакомимся с В. Н. Топоровым как с современным человеком, думающим по поводу прошлого и о нашем настоящем, и о вероятном будущем. Древние думы о космосе он сравнивает с мыслями современных астрофизиков, хаос понимает в духе новейших представлений о росте энтропии, в размышлениях Фукидида о причинности в истории находит соответствие идеям новейшей философии истории. Граница между мифологей и философией исследуется им на примере древнеиндийского персонажа *Начикетаса*.

Поэтому знакомство с предлагаемым собранием энциклопедических статей В. Н. Топорова может быть полезным для каждого (и

каждой), кто захочет понять ход развития этой возникшей давно сферы Разума (Ноосферы), постепенно неуклонно идущей в том направлении, которое мечталось Топорову.

Размышляя о мифологических откровениях Топорова, касавшихся в равной мере и мирового дерева, как древнеисландское Игдразиль, и полей блаженных, подобных древнегреческим Елисейским, индоевропейский прообраз которых реконструирован Топоровым, я думаю о его сходстве с тем воплощением всеведения, которое описано Гумилевым, в чьих стихах угадан тот,

... кто, словно древо Игдразиль,
Пророс главою семью семь вселенных,
И для очей которого, как пыль,
Поля земные и поля блаженных...

Закроем эту книгу с чувством восхищения этим человеческим гением, по словам того же гумилевского стихотворения,

...кому единое мгновенье
Весь срок от первого земного дня
До огненного светопреставленья...

Побудем с ним вместе в этом большом времени и вернемся в наше, укрепив мысль и волю общением с главным, что можно найти в мифах прошлых времен и древних народов.

Вячеслав Вс. Иванов

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АВ	— Атхарваведа
Айт.-Бр.	— Айтарея-Брахмана
Брахмав.-Пур.	— Брахмавайварта-Пурана
Брих.-Упан.	— Брихадараньяка-Упанишада
Брихаддев.	— Брихаддевата
Бхаг.-Пур.	— Бхагавата-Пурана
Вадж.-Самх.	— Ваджасанеи-Самхита
Вараха-Пур.	— Вараха-Пурана
Ваю-Пур.	— Ваю-Пурана
Вишнудхарм.-Пур.	— Вишнудхармоттара-Пурана
Вишну-Пур.	— Вишну-Пурана
Гоп.-Бр.	— Гопатха-Брахмана
Девибхаг.-Пур.	— Девибхагавата-Пурана
Джайм.-Бр.	— Джайминия-Брахмана
Кауш.-Бр.	— Каушитаки-Брахмана
Кауш.-Сутра	— Каушитаки-Сутра
Майтр.-Самх.	— Майтрея-Самхита
Майтр.-Упан.	— Майтрея-Упанишада
Марк.-Пур.	— Маркандея-Пурана
Матсья-Пур.	— Матсья-Пурана
Мбх.	— Махбхарата
Найгхант.	— Найгхантука
Падма-Пур.	— Падма-Пурана
Рам.	— Рамаяна
РВ	— Ригведа
Тайтт.-Бр.	— Тайттирия-Брахмана
Тайтт.-Самх.	— Тайттирия-Самхита
Тандья-Маха-Бр.	— Тандья-Маха-Брахмана
Упан.	— Упанишады
Чханд.-Бр.	— Чхандогья-Брахмана
Чханд.-Упан.	— Чхандогья-Упанишада
Шат.-Бр.	— Шатапатха-Брахмана
ЯВ	— Яджурведа

А

АГНИ (др.-инд. *Agní*, букв. ‘огонь’) — бог огня, домашнего очага, жертвенного костра. По числу упоминаний в РВ стоит на втором месте после Индры (ему посвящено не менее 200 гимнов). А. — главный из земных богов, он — персонификация священного огня и в этом качестве стоит в центре основного др.-инд. ритуала. Именно ритуальный аспект А. подчеркивается прежде всего, тогда как мифологический оттеснен на периферию и, будучи развитым слабо, подчинен ритуальному аспекту. Не случайно, что основная функция А. — посредничество между людьми и богами (А. — божественный жрец): жертвенный огонь, на который возливается жертва, возносит ее языками пламени с земли на небо. При слабой антропоморфизации А. (в ряде случаев вовсе не ясно, идет ли речь о божественном персонаже или о самом огне), характерно обилие упоминаний о частях его тела, при том, что описания далеки от единства и часто противоречат друг другу (у А. три головы, РВ I, 146, 1, и ни одной головы, IV, 1, 11; VI, 59, 6). Как правило, все эти телесные элементы уподобляются огню по форме, цвету (золотой, сияющий и т. п.) и т. д.; ср. волосы, лицо, глаза, рот, зубы, язык, борода, тело, спина, руки, пальцы, ноги (но он же и безногий, IV, 1, 11) и даже одежды. Нередко повторяется мотив еды и роста А. (= огня). А. свойственно множество ипостасей: он и огонь на небе (солнце, молния), и огонь в водах, и огонь жертвенного костра; он одновременно и старый и молодой (I, 144, 4; II, 4, 5; X, 4, 5). Именно для А. характерны длинные ряды отождествлений типа «Ты, А., — Индра…, ты, А., — царь Варуна…, ты — Анша…, ты, А., — Тваштар…, ты, А., — Рудра…» (II, 1; V, 3 и др.). По этой же причине А. постоянно сравнивается с разными богами, людьми, животными, птицами, богатствами, отдельными предметами. Так же многочисленны версии происхождения А.: он рожден в водах, возник на небе, родился от самого себя, произошел в результате трения двух кусков древесины, понимаемого как акт зачатия, его

родители — Небо и Земля (III, 1 и др.). А. называют сыном Дакши, Дакшины, Иды, Пришни, жреца, жертвователя, утренних лучей, растений и т. п. Неоднократно в связи с этим затрагивается проблема единственности (бог) и множества (жертвенные костры) А.; специально говорится о тройственной природе А.: он родился в трех местах: на небе, среди людей и в водах; у него три жилища, он находится в третьем пространстве, у него троякий свет, три жизни, три головы, три силы, три языка (X, 45). Многоформенность и абстрактность А. способствовала философским спекуляциям об А. как всеобъемлющем начале, пронизывающем мироздание (X, 88 и др., особенно — Упанишады и некоторые поздние концепции), или как свете, не только разгоняющем тьму, но и присутствующем среди людей и внутри человека (VI, 9). В поздних гимнах РВ обсуждаются вопросы о соотношении небесного огня с бесчисленными земными огнями. Но для большинства гимнов характерно, что А. горит, сияет, освещает, обладает всеми силами, заполняет воздушное пространство, открывает двери тьмы, укрепляет небо и землю, охраняет их, восходит на небо, рождает оба мира, живет в воде, идет в воды; знает все пути, все мудрости, все миры, все людские тайны; наблюдает за всем на свете, правит законом; приводит богов на жертвоприношение. А. дружествен к людям, к долгу, соединяет супругов, приносит богатство и процветание, поощряет певцов, поражает врагов, чудовищ, демонов, тьму. Многочисленны имена А., хотя высшее из них хранится в тайне (X, 45, 2): он — асура, пожиратель и уноситель жертвы, первый Ангирас, Митра, Рудра, Матаришван, Бхарата и т. п.; из его эпитетов, которые, по сути дела, обозначают особые ипостаси А., особенно известны: *Джатаведас* ‘знаток всех существ’ [или знающий о (предшествующих) ‘рождениях’], *Танунапат* ‘сын самого себя’, *Вайшванара* ‘принадлежащий всем людям’, *Нарашанса* ‘хвала людям’. Связи А. с богами очень многообразны: он их приводит на жертвоприношение, несет им жертву, помогает им, освобождает и усиливает их, находит для них путь, является посредником между ними; он — их знамя, дух, язык и т. п. В текстах А. выступает совместно с Адитьями, Индрой, Марутами, Ямой, Сомой и др., но эти связи, как правило, не образуют сюжета. То же можно сказать и об отдельных мотивах, объединяющих А. с человеческими персонажами [ср.: А. освобождает Атри, X, 80, 3; А. должен

доставить Аулану на небо, X, 98, 11; А. и Пуруравас, А. и Ушидж, А. и Ману (они связаны рядом мотивов), А. и Аю, А. и Дадхьянч и др.]. В эпический период А. сохраняет свои прежние функции, причем некоторые из них (А. как внутренний огонь) становятся более явственными. Функция А. как космической силы вводится в рамки учения о четырех мировых периодах (югах), а функция А. как стихии преобразуется в концепции пяти элементов, из которых состоит мир. Вместе с тем как особое божество персонифицированного облика А. отходит на второй план, становясь одним из четырех или восьми хранителей мира (*локапала*); ему отдается во власть юго-запад, а иногда и восток. Из отдельных сюжетов и мотивов с участием А. можно отметить несколько: скрывается в водах, расчленяется и распределяется (Брихаддевата), с чем можно сопоставить ведийский мотив исчезновения А. из среды богов и его укрывание в водах; — А. прячется в водах и проклинает рыбу, лягушек (Тайтт.-Самх., Мбх.); — А., соблазняет жен мудрецов и рождает Сканду (Мбх., ср. Матсья-Пур.); — А. превращается в голубя, а Индра в сокола (в сказании о царе Ушинаре, Мбх. III); — повинуясь Брихаспати, А. оборачивается женщиной и отправляется на поиски испуганного Индры, спрятавшегося в убежище (в сказании о Нахуше, Мбх. V); — мудрец Бхригу проклинает А. за то, что он выдал демону Пуломану имя его жены Пуломы (Мбх. I); — А. исцеляет с помощью предков (питаров) Индру (Мбх. V: соблазнение Ахальи Индрой); — А. посылается Индрой к царю Марутте (Мбх. XIV); — А. как предводитель Васу (напр., в войне с Раваной, Рам.); — при создании богини Кали А. дает ей глаза, копье (Марк.-Пур.); — А. сын Ангираса (Пураны), но Ангирас — приемный сын А. (Мбх. III); — А. — муж Свахи (персонифицированное возглашение во время ритуала) и др. Эти сюжеты и мотивы недостаточно четки, нередко случайны и, как правило, таковы, что А. выступает или как зависимый персонаж (посланец, посредник, сопровождающее лицо), или как второстепенное действующее лицо. — Культ обожествленного огня в том виде, как он засвидетельствован в Ведах, восходит к индо-иранскому периоду (ср. авестийские параллели). Впрочем, само имя А. обнаруживает надежные и.-евр. параллели, ср. слав. *ognь*, лит. *ugnìs*, лат. *ignis* и др. Следы А. сохранились в имени божества *Akni* во II тысячелетии до н. э. в Малой Азии.

ЛИТЕРАТУРА

Ригведа. М., 1972: 93—110, 270—283.

С. Л. Невелева. Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975: 84—87.

A. Holtzmann. Agni nach den Vorstellungen des Mahābhārata. Strassburg—London, 1878.

J. Hertel. Die arische Feuerlehre. Lpz., 1925.

R. Hauschild. Das Selbstlob (*Ātmastuti*) des somaberauschten Gottes Agni // Asiatica. F. Festschrift. Weller. Lpz., 1954: 247—288.

J. C. Harle. Two Images of Agni and Yajñapuruṣa in South India // Journ. of the Royal Asiatic Society. 1962: 1—17 и др.

АГНИХОТРА (др.-инд. *agníhotra*, букв. ‘жертва Агни /огню/’) — жертвоприношение Агни (главным образом, молоком, маслом, творогом и т. д.), в котором участвует жрец-*адхварью*. А. обычно совершается рано утром и вечером; А. называют и сам священный огонь, который иногда персонифицируется.

АДЖА́ ЭКАПА́Д (др.-инд. *Ajá ekapā́d*, букв. ‘одноногий козел’) — в ведийской мифологии божество, относимое обычно к классу воздушных (атмосферных). В «Ригведе» имя А. Э. лишь однажды встречается независимо (ср. X, 65, 13); в остальных случаях (четырежды) оно связано с именем *Ахи Будхнья* (см.). Они объединены и в домашнем ритуале, где этим обоим божествам совершают возлияния. А. Э. характеризуется как божество, поддерживающее небо, поток, океанские воды, Сарасвати, всех богов. Он придал крепость обоим мирам (Атхарваведа XIII, 1, 6), возник на востоке (Тайтт.-Бр. III, 1, 2, 8). Его называют среди небесных божеств (Найгхантука V, 6), иногда даже истолковывают как солнце (Нирукта XII, 29), ср. также соотнесение А. Э. с *Агни*. Заслуживает внимания недавно высказанное мнение американской исследовательницы С. Крамриш, согласно которому два крайних (верхний и нижний) полюса циклического пути *Пушана*, соотносимого с солнцем, соединены вертикальным путем, символизируемым именем А. Э. То, что А. Э. божество к о з л и н о й природы, связывает его не только с Пушаном, чьи животные — козлы, но и с Индрой, который, как и Громовержец в ряде других традиций, также соотнесен с козлиной темой. В этом контексте получает мотивировку и более старое мнение о связи А. Э. с молнией, метафорой которой и является это имя, ср. «одноногость» как знак молнии, ударяю-

щей в землю, и образ козла, молниеносно скачущего среди скал (мотив камня), как зооморфный символ молнии, грома (ср. тура как образ грозы). Само имя А. Э. представляет собой эпитет, за которым скрывается подлинное название божества, остающееся неизвестным или весьма гадательным. В более поздней традиции, в эпосе, имя *Аджайкапад* употребляется как обозначение одного из 11 Рудр и как эпитет Шивы.

ЛИТЕРАТУРА

J. Przyluski. Deux noms indiens du Soleil // Bulletin of the School of Oriental Studies. 6. 1931: 457—460.

Idem. Études indiennes et chinoises. I. Les Unipèdes // Mélanges chinois et bouddhiques. 2. 1932—1933: 307—332.

P.-E. Dumont. The Indic God Ajá Ekapā́d, the One-Legged Goat // Journal of the American Oriental Society. 53. 1933: 326—334.

S. Kramrisch. Pūṣan // Journal of the American Oriental Society. 81. 1961: 104—122.

P. Horsch. Ajá Ekapā́d und die Sonne // Indo-Iranian Journal. 9. 1965.

АДИТИ (от др.-инд. *a-diti* ‘не-связанность’, ‘без-граничность’) — женское божество, мать богов, составляющих класс Адитьев. Уже в РВ упоминается около 80 раз, чаще всего вместе с Адитьями, с которыми она разделяет ряд общих черт. А. призывают на рассвете, в полдень и на закате. Она связана со светом (РВ I, 136, 3; IV, 25, 3; VII, 82, 10), Ушас ее отражение (I, 113, 19), у нее широкий путь (IX, 74, 3); она заполняет воздушное пространство (X, 65, 1—2), поддерживает небо и землю (ЯВ), отклоняет гнев богов, защищает от нужды, предоставляет убежище (VIII, 48, 2; X, 36, 3—4; 66, 3—4 и др.), принадлежит всем людям. Физические черты в описании А. почти отсутствуют, что соответствует ее абстрактному характеру, зато иногда она характеризуется в самой широкой манере (ср. I, 89, 10: А. — небо, А. — воздушное царство, А. — мать, она же — отец и сын…, А. — рожденное, А. — имеющее родиться… Ср. АВ VII, 6, 7). Вместе с тем А. включена в систему многообразных родственных связей. В РВ X, 72, 4—5, эпосе и пуранах А. — дочь Дакши (третья) и, следовательно, сестра Дити (ср. *a-diti* : *diti* ‘связанность’, ‘ограниченность’) и Дану, родоначальниц асуров, с которыми враждовали сыновья А. Адитьи. В ведийский период обычно считалось, что у А. семь сыно-

вей, причем седьмым нередко оказывался Индра. Иногда упоминается и восьмой сын *Мартанда* (РВ X, 72, 8—9), отвергнутый А., или прародитель смертных Вивасват (Шат.-Бр. III), родившийся без рук и без ног. Позднее А. приписывается 12 сыновей и особенно подчеркивается роль Вишну, сына А. от Кашьяпы; указывается также, что Тваштар — 11-й сын А. Иногда А. характеризуется как мать царей. Нередки парадоксальные связи: А. — жена Вишну (Вадж.-Самх. 29, 60 = Тайтт.-Самх. 7, 5, ЯВ) при том, что в эпосе и пуранах она мать Вишну в аватаре карлика; А. — дочь Дакши и она же мать его; однажды (АВ) А. выступает как мать Рудр, дочь Васу и сестра Адитьев (!). В АВ VI, 4, 1 наряду с сыновьями А. упоминаются и ее братья, а в VII, 6, 2 А. призывается как великая мать благочестивых, как супруга *риты* (*ṛta*). Другой важный круг мифологических мотивов связан с отпущением грехов, освобождением от вины; именно об этом часто просят А. в молитвах. Эти мотивы актуализируют внутреннюю форму имени Адити и нередко создают такую ситуацию, в которой имя собственное почти сливается с обозначением неограниченности мирового пространства и свободы от уз физических страстей или нравственной вины. Отсюда — нередкое использование А. в космогонических спекуляциях, в частности, при разных отождествлениях — с Землей (РВ I, 72, 9; АВ XIII, 1, 38, м позже — Тайтт.-Самх., Шат.-Бр.), Небом, Небом и Землей; а в ритуале — с коровой, что отражено и в ведийских текстах, где А. выступает в образе коровы (РВ I, 153, 3; VIII, 90, 15; X, 11, 1 и др.; Вадж.-Самх. XIII, 43, 49); ср. сопоставление земного Сомы с молоком А. (РВ IX, 96, 15). Мифологических сюжетов с участием А. мало; при этом она всегда занимает периферийное положение (обычно в связи с Адитьями). Ср. призыв А. к Вишну вернуть царство Индре и превращение Вишну в карлика (Вишну-Пур.) или получение А. серег, взятых Индрой, в мифе о пахтаньи океана (Матсья-Пур.) и т. п. Зато, видимо, может быть частично реконструирован сюжет, восходящий к основному мифу (А. и семь сыновей, отвергнутый Мартанда и т. п.) и трансформированный в рассуждения космогонического и нравственного содержания. Поэтому правдоподобно предположение о том, что имя А. заменяет (в качестве эпитета) утраченное имя старого мифа. Др.-иранск. параллели дают основания для дальнейшей аргументации.

ЛИТЕРАТУРА

A. Hillebrandt. Über die Göttin Aditi. Breslau, 1876.
E. Leumann. Die Göttin Aditi und die vedische Astronomie // Zeitschrift für Indologie und Iranistik 6. 1928: 1—13.
M. P. Pandit. Aditi and Other Deities in the Veda. Madras, 1958.

АДИТЬЯ (др.-инд. *Āditya*, от *a-diti* 'не-связанность', 'без-граничность') — 1) В единств. числе — собств., 'сын *Адити*' (так, в РВ VIII, 52, 7 к Индре обращаются как к четвертому Адитье), обычно как обозначение солнечного бога (ср. небесный путь Адитьи, невидимый смертным РВ I, 105, 16; в I, 50, 13 *Сурья* называется Адитьей и т. п.) или самого солнца. А. восходит, сопровождаемый жаром, он садится в соответствующую ладью (АВ XVII, 1, 25, ср. Чханд.-Бр. II, 5, 14), поражает чудовищ (Майтр.-Самх. IV, 1, 13). Однажды демон Сварбхану поразил А. тьмою, но боги освободили его (Джайм.-Бр., II, 386); боги взяли А. на небо; он золотой и золото — его (Тайтт.-Бр. III, 9, 20, 2); в сердце А. живет золотой человек (Майтр.-Самх. VI, 1; Майтр.-Упан. VI, 34); по вечерам А. входит к Агни (Тайтт.-Бр. II, 1, 2, 10); А. — истина (Тайтт.-Бр. II, 1, 11, 1), он жрец, ведающий песнопениями (Гоп.-Бр. IV, 3). В эпосе и пуранах А. — синоним солнца. В Рам. IV, 43, 46—47 А. выступает вместо Сурьи. В Мбх. XIII, 16, 44 об А. говорится как о вратах к пути богов. В более поздних текстах А. обычно полностью сливается с Сурьей и лишь иногда указывается, что Сурья — сын Адити. О Вишну как Адитья см. *Вишну*. — 2) В множ. числе — Адитьи, особая группа небесных богов, сыновей Адити (в АВ IX, 1, 4 мать А. — золотоцветная Мадхукаша). В РВ им посвящено целиком шесть гимнов. Число А. в ранних текстах обычно семь (РВ IX, 114, 3 и др.), хотя в гимне II, 27, 1, где А. перечисляются поименно, их шесть: *Митра, Арьяман, Бхага, Варуна, Дакша, Анша*. В X, 72, 8 А. — восемь: с семерыми Адити пошла к богам, а восьмого *Мартанду* отвергла; ср. АВ VIII, 9, 21 и Тайтт.-Бр. I, 1, 9, 1, где они перечисляются: Митра, Варуна, Арьяман, Анша, Бхага, Дхатар, Индра, Вивасват; в Шат.-Бр. наряду с восьмерыми А. упоминаются и двенадцать А. (VI, 1, 2, 8; XI, 6, 3, 8), что стало нормой для послеведийских представлений. Несколько раз в качестве А. упоминается *Сурья*. В гимне к Адитьям (РВ VIII, 18, 3) среди других А. присутствует и *Савитар*. В АВ солнце и луна — А. (VIII, 2, 15), солнце — сын Адити

(XIII, 2, 9, 37), *Вишну* перечисляется в ряду других А. (XI, 6, 2). Однажды в РВ VII, 85, 4 Индра как А. образует пару с Варуной. — А. обнаруживают несомненную связь с солярными божествами, о чем свидетельствуют отдельные мифологические мотивы (А. и солнце, РВ VII, 60, 4; А. призываются при восходе солнца, VII, 66, 12; более конкретная связь отдельных А. с солнцем, напр., *Митры,* и т. п.) и эпитеты А. — 'золотой', 'блестящий', 'далековидящий', 'многоглазый', 'бессонный' и т. п. Космологические функции А. — удерживание трех земель и трех небес (или небесного пространства), РВ II, 27, 8—9; V, 29, 1 и др.; всего того, что покоится и движется (II, 27, 3—4); А. видят всё насквозь — доброе и злое; они — хранители вселенной (VII, 51, 2). А. наполняют воздушное пространство (X, 65, 1—2). Они обладают небесной силой и именуются всевладыками, царями, повелителями неба. К людям они благосклонны и милосерды (I, 106, 1 и др.); они предохраняют от всего злого, изгоняют зло, помогают при опасности, в нужде, остерегают от вражды, несправедливости и позора, наказывают и прощают грехи, предоставляют убежище, награждают благочестивых, дают долгую жизнь. Эти мотивы, указывающие, в частности, на связь с моральными ценностями, подтверждаются тем, что А. — хранители *риты* (*ṛta*), РВ VI, 51, 3, и враги лжи (II, 27, 2, 9; VIII, 19, 34 и др.). Для ведийского периода характерно также указание на поэтическую функцию А. (VII, 66, 12), на их молодость («юные Всевладыки»), асурские качества, на их связь с Индрой, Сомой, Агни. В гимнах и упанишадах иногда обращаются одновременно к А., Рудрам, Васу и др. — В послеведийский период число А. достигает двенадцати, они толкуются как солнечные боги и очевидно соотносятся с 12 месяцами (впрочем, высказывалось мнение о связи семи А. с днями недельного цикла). Следы индивидуализации внутри группы А. отходят на задний план, и А. начинают выступать как групповое божество по преимуществу с классифицирующей функцией, в связи с чем ср. мотив вражды А. с асурами. Этому не препятствует складывающееся представление о Вишну как величайшем из А. — Обращает на себя внимание то, что сам класс А. (как и их мать Адити) и составляющие его божества обозначаются именами с абстрактным значением. По мнению Тиме, в Ведах во многих случаях речь идет не столько о мифологических персонажах А., сколько об отвлеченных понятиях, выступающих как мифологические классификато-

ры. Действительно, имя А. и прежде всего их матери выглядит как поздняя замена более старого названия. Можно предположить, учитывая почти универсальные типологические параллели, что мотив Адити и семи сыновей с особым выделением Мартанды продолжает схему основного мифа: Громовержец и разъединенная с ним его супруга, рождающая семерых сыновей, последний из которых отмечен. Учитывая бесспорные др.-иранск. соответствия именам и образам некоторых из А., приходится формирование семичленной группы абстрактных божеств отнести к индо-иранск. периоду, ср. семеро *Aməša Spənta* др.-иранск. пантеона.

ЛИТЕРАТУРА

Ригведа. М., 1972: 146—148, 307, 309.
P. Thieme. Mitra and Aryaman. New Haven, 1957.
M. P. Pandit. Aditi and Other Deities in the Veda. Madras, 1958.

Ср. также литературу в статьях, посвященных отдельным Адитьям и Адити.

АДХВАРЬЮ (др.-инд. *adhvaryú*, ср. *adhvará*- 'ритуальное действо при жертвоприношении') — особая категория ведийских жрецов, выполняющих ряд действий в ритуале жертвоприношения (особенно сомы); в частности, они исполняют жертвенные формулы из ЯВ. Иногда как А. выступает сам Агни.

АДХИДЕВАТА, или *адхидайвата* (др.-инд. *adhi-devatā*-, *adhi-daivata*, букв. 'относящийся к божественному') — обозначение высшего божества как творца мира вещей. См. *Адхьятман*.

АДХЬЯТМАН (др.-инд. *adhy-ātman*-, букв. — 'относящийся к душе, к *я*', 'собственный') — высший дух, душа вселенной в поздневедийских концепциях мира, в частности, в Упанишадах А. как душа-демиург связан с микрокосмом, с человеком, с *я* и соотнесен с макрокосмом, с божественным (*адхидевата, адхидайвата*). Оба эти понятия должны рассматриваться как дальнейшее развитие учения о тождестве макро- и микрокосма, вселенной и (перво-)человека, см. *Пуруша*. Образ А. мифологизирован лишь отчасти.

АНГИРАС (др.-инд. *Áṅgiras*) — 1) великий риши (в некоторых версиях — один из семи), посредник между богами и людьми, родоначальник класса полубогов *Ангирасов* (см. ниже). Сам А. — третий

сын Брахмы, вышедший из его уст или из семени Брахмы, упавшего на раскаленный уголь (Мбх. XIII); он же — один из 10 прародителей человечества (ср. *Праджапати*). Риши А. приписывалось составление многих гимнов РВ. В более позднее время с этим именем связывался образ установителя законов и астронома. Как астрономическая персонификация А. отождествлялся с *Брихаспати*, управлявшим планетой Юпитер, или с самой планетой. Обычные определения А. — «жрец богов» и «господин жертвы». Неслучайна его связь с Агни, имя которого нередко соединяется или заменяется эпитетом А. Агни и А. связываются и в мифологическом мотиве: А. — сын Уру от Агнеи, дочери Агни. Иногда А. — приемный сын Агни (Мбх. III). В ряде гимнов имена А. и Агни включаются в анаграмматические ряды. Сыновья А. — Агни (напр., Мбх. XIII), Брихаспати, мудрецы Утатхья (ср. сюжет: соперничество Варуны и Утатхьи, Мбх. XIII), Самварта (ср. его участие в сюжете о жертвоприношении царя Марутты, Мбх. XIV, ср. также Рам. — версия с участием Раваны) и др. Иногда называются и другие сыновья и дочери А. Особенно известен миф о семерых мудрецах, сыновьях А., родившихся в облике медведей и впоследствии ставших семью звездами Большой Медведицы. Из других потомков А. называют риши Канву, нашедшего и воспитавшего Шакунталу; Маркандею (иногда он даже сын А.), великого мудреца, получившего в дар вечную юность, с которым связано чудесное видение Вишну=вселенной (Матсья-Пур.); Гаутаму, великого подвижника (ср. сказанное о соблазнении Индрой жен мудрецов, Мбх. XIII); Качу, внука А. (ср. сказание о Яяти, Мбх. I) и др. В более поздних источниках указываются и жены А. — Смрити ‘память’, Шраддха ‘вера’, Свадха ‘жертва’ (соответствующий возглас), Сати ‘истина’, имена которых напоминают иранск. Амеша Спента. В Бхаг.-Пур. упоминается в качестве жены А. Ратхи-Тара. — 2) синоним Агни или его эпитет (см. выше). — 3) в множ. числе — *Ангирасы*, класс полубогов, прославленных дивным пением, семь древних мудрецов, считавшихся сыновьями неба и богов (в частности, Ушас). В Шат.-Бр. говорится, что А. и Адитьи происходят от *Праджапати*. Обычно же их отец — *Ангирас* (см. выше). Поэты называют А. своими отцами (РВ I, 62, 2; 71, 2; X, 62, 2). А. упомянуты как отцы вместе с Атхарванами и Бхригу. С именем А. традиция связывает семью певцов, которым приписывается авторство 9-й мандалы РВ (однако единственный гимн к А. — X, 62). А.

обновляют мир, заново упорядочивают его, занимаются космической деятельностью, обладают жизненной силой. Основной сюжет с участием А. — нахождение коров и их освобождение Индрой из пещеры демона *Валы* (ср. III, 31 и др.). В некоторых версиях особая роль в этом эпизоде приписывается не Индре, а именно А.: они с пением нашли коров, проломили скалу и освободили коров (IV, 3, 11; I, 62, 1—4) или же Брихаспати, один из А., бог молитвы, своим ревом сокрушил Валу и выпустил коров наружу (IV, 50, 5). Тем не менее, связь А. с Индрой несомненна: не случайно он называется «главнейшим из А.» (I, 100, 4; 130, 3); иногда, впрочем, загон для коров открывает А. не Индра, а Сома (IX, 86, 23). Сома же жертвуется А. (IX, 62, 9). А. принимают участие и в сходном сюжете о нахождении коров *Пани*: солнца и утренней зари (РВ I, 71, 2); правильного пути (III, 31, 5); света, священной речи, богатства и т. п. Из других мотивов существенны: нахождение А., спрятанного в дереве Агни (V, 11, 6); связь первого жертвоприношения с А. (X, 67, 2 и др.); Рудра — покровитель А., участвовавших в войне богов с асурами из-за Тары, похищенной жены Брихаспати (Вишну-Пур. IV и др.); Тваштар — спутник А., Яма и А., Ушас и А. и др. Об именах А. см. выше; среди них особое место занимает *Брихаспати*, иногда дублирующий А.; характерно, что именно его иногда называют Ангирасом. Происхождение образа А. и их имени в точности неизвестно, хотя на основании уподобления А. языкам пламени, вестникам, посланным на небо, продолжает пользоваться популярностью сопоставление их имени с др.-греч. ἄγγελος ‘вестник’.

ЛИТЕРАТУРА

Ригведа. М., 1972: 271.
Мифы Древней Индии. М., 1975: 15, 16, 18, 20, 26, 46, 60, 80—81, 87—89, 96, 124—125, 197 и др.
S. Wikander. Der arische Männerbund. Lund, 1938: 78.
S. Bhattacharji. The Indian Theogony. Cambridge, 1970: 77—78, 322—323 и др.

АНДАЙ (*Andaj*) — литовское и/или ятвяжское языческое божество. Многое в А. остается неясным. Имя А. в источниках упоминается лишь дважды (*Романови же пришедшу ко граду Литвѣ... посвоискы рекуще: янда, взывающе богы своя Андая и Дивирикса, и вся богы своя поминающе...* Ипат. летоп., 1258 г.; *Сiю прелесть Совии въведе внѣ иж приносити жрътвоу скверным богам Андаеви и Перкоу-*

нови рекше громоу… — во вставке 1261 г. западнорусского переписчика перевода «Хроники» Иоанна Малалы). Характерно, что в более поздних (в том числе и балтийских) и нередко весьма подробных источниках имя А. отсутствует. Ценная информация извлекается из анализа места А. в списках богов. Оба раза А. открывает список, а за ним непосредственно следует Перкунас (Дивирикс, т. е. *Dievo rykštė* ‘Божий бич’ /литовск./, одно из прозвищ Перкунаса). В таком случае пара А. — Перкунас в точности соответствует хорошо известной верховной паре Бог и Громовержец, ср. лит. *Dievas — Perkūnas*, лтш. *Dievs — Pērkōns*, где Громовержец выступает как слуга Бога. Напрашивается предположение, что и А. в соответствующих парах относится к обозначению Бога, собств. — главы богов («сверхбог», «надбог», «наднебесный»), а имя его объясняется из **An*(*t*)*-deiv-* (префикс ‘на’, ‘над’, ‘сверх’ и корень со значением ‘бог’). Тем самым А. включается в ряд «префиксальных» теофорных имен в прусском и обретает ряд еще более близких аналогий. Ср. имя *Нънадѣи* в Ипат. летоп., 1252 г. (*жряше богомъ своимъ в таинѣ, первому Н ъ н а д ѣ е в и , и Телявели и Диверикъзу…*), с префиксом и тем же корнем — **Nō-*(*an*)*-deiv-* или **Nu-*(*an*)*-deiv-*, подтверждаемое лтш. *no-dievs* ‘небо’. Другая параллель к А. — прусское высшее божество по имени ‘Самый первый’ (*O c k o p i r m u s der erste Gott… «Sudauerbüchlein»*). Эти аналогии и типологические параллели позволяют думать, что А. был высшим божеством, связанным с небом (обожествленное небо), что он мало вмешивался в земные дела и представлялся довольно абстрактно. Мифологические сюжеты с участием А. неизвестны, хотя, возможно, А. участвовал в сюжете т. наз. «небесной свадьбы», во всяком случае А. был менее актуален, чем Перкунас, который нередко выступал как заместитель А., проводник его воли и исполнитель его поручений. Ранее высказывавшиеся предположения (W. Mannhardt, E. Wolter, A. Mierzyński, A. Brückner и др.) о связях А. (напр., с божеством Ganda/Gonda и др.) и происхождении его имени (*angis* ‘змея’ и *dievas* ‘бог’ и т. п.) в настоящее время должны рассматриваться как ошибочные. — См. также *Нънадей*.

ЛИТЕРАТУРА

В. Н. Топоров. Заметки по балтийской мифологии // Балто-славянский сборник. М., 1972: 309—314.

E. Wolter. Mythologische Skizzen // AfslPh. 9. 1886: 640.

W. Mannhardt. Letto-Preussische Götterlehre. Rīgā, 1936: 51—53, 55, 58, 60, 63, 67.
A. V. Ström, H. Biezais. Germanische und baltische Religion. Stuttg.—B.—Köln, 1975.
J. Puhvel. Indo-European Structure of Baltic Pantheon // Analecta Indoeuropaea. Innsbruck, 1981: 228.
N. Vėlius. Senovės baltų pasaulėžiūra. Vilnius, 1983: 55ff.

АНТАРИКША (др.-инд. *antárikṣa*) — воздушное пространство, промежуточная космическая зона между небом и землей. Иногда А. называется *раджас* 'мрак', 'тьма' или *самудра* 'море' и описывается уже начиная с РВ как темное, черное, заполненное облаками, туманами, водой. А. населяют гандхарвы, апсары, якши; с А. связаны Индра, Рудра, Маруты, Парджанья, Вата, Ваю, Апас, Трита Аптья, Ахи Будхнья, Аджа Экапад, Апам Напат, Матаришван. А. делится или на три части (две нижние части доступны человеческому восприятию, а третья, недоступная, принадлежит Вишну), или на две части («земную» и «небесную»), из которых нижняя, судя по некоторых местам из РВ, могла находиться под землей и отождествляться с местонахождением солнца (Савитара) ночью. Нередко А. уподобляется земле (горы — облака, семь потоков и т. п.).

АНША (др.-инд. *Áṁśa*, букв. 'часть', 'доля') — божество из класса *Адитьев*. В РВ упоминается как имя бога лишь трижды; и позднее встречается обычно только в списках Адитьев. Определенных описаний А. не существует; едва ли отличим по своим функциям от *Дакши* в тех же списках. А. выделяет долю при жертвоприношении (РВ II, 1, 4), упоминается в связи с *Ашвинами*.

АПАМ НАПАТ (др.-инд. *Apā́ṃ nápāt*, букв. 'сын вод') — божество, связанное с водой и огнем. Занимает второстепенное место. В РВ ему посвящен один гимн (II, 35). Нередко выступает как эпитет Агни, с которым А. Н. в целом ряде случаев отождествляется или смешивается (отмечены и переходные ситуации: А. Н. — «дитя Агни», V, 41, 10). Впрочем, А. Н. иногда выступает как эпитет Савитара. А. Н. — золотой, блестящий; он одет в молнию, возник из золотого лона, растет в укрытии, живет в высочайшем месте, далеко сияет. Вместе с тем А. Н. — «сын вод» (III, 9, 1), их отпрыск, он окружен водами, оплодотворяет их, связан с реками (Синдху), дарует сладкие воды; жир его еда; он сходит на землю и прощает все существа (II,

35, 2, 8). Особенно показательна связь А. Н. с *Аджа Экападом*, с *Ахи Будхньей* и др., подчеркивающая мотив воды и огня, верха и низа; ср. также мотив золотого яйца, зародыша (= солнца). А. Н. — божество индо-иранск. происхождения, ср. авест. *Apãm nápāṯ*.

ЛИТЕРАТУРА

Ригведа. М., 1972: 351.
H. W. Magoun. Apā́ṃ Napāt in the Rig-Veda // Journal of Amer. Orient. Soc. 19. 1898.

АПАС (др.-инд. *Āpas*, собств. 'воды') — персонифицированные космические воды в ведийской мифологии. В РВ им посвящено 4 гимна (VII, 47, 49; X, 9, 30); несколько раз к ним обращаются в АВ. А. — богини, матери, юные жены. Они и небесные и земные, и море — их цель. Ими руководит Савитар, солнце, Индра выкапывает для них русло, они следуют путем богов, притекают на жертвоприношение, рассыпают блага. В них обитает Варуна, повелитель космических вод, окружающих вселенную; отсюда он видит истину и ложь в мире людей; в водах же находится Агни, «сын вод». А. целительны и охраняют здоровье, они связаны с медом, смешивают мед с молоком, иногда их отождествляют с небесным сомой. Сома приближается к ним, как любовник к девам. Они очищают от грязи, от вины, греха, лжи, проклятья. Можно думать об и.-евр. истоках культа обожествленных вод, ср. поклонение водам (*āpo*) в Авесте. См. *Апам Напат*.

АРАНЬЯНИ (др.-инд. *Áraṇyānī*, букв. 'лес', от *araṇya* 'лес', 'пуща') — лесная богиня, собств., персонифицированный образ обожествляемого леса. В РВ А. упоминается только в одном гимне (X, 146) позднего происхождения; отмечена и в АВ. А. — мать лесных зверей, она богата пищей, хотя и не возделывает пашню; распространяет запах благовонной мази, издает многообразные звуки. К ней обращаются путники, заблудившиеся в лесу. А. связана с культом деревьев; впрочем, божества леса, деревьев играют незначительную роль в др.-инд. мифологии.

ЛИТЕРАТУРА

Ригведа. М., 1972: 254—255, 398.

АРБУДА (др.-инд. *Árbuda*) — демон — противник Индры. Его имя 7 раз отмечено в РВ. Иногда он выступает вместе с Вритрой (или Ахи) и в этом случае весьма близок им. А. змееподобен и зверообразен. Индра поражает его, топчет его ногой, пронзает льдиной, разбивает ему голову, выпускает его кровь. Имя А., видимо, связано с соответствующим названием горы и племени автохтонного происхождения.

АРУНА (др.-инд. *Aruṇá*, собств. 'красноватый') — божество рассвета; представлялось в виде колесничего Солнца, пребывающего на востоке. А. известен главным образом из эпоса, и в этой его функции ему предшествовала Ушас. А. — сын Кадру или Дану (пураны) и Кашьяпы, внук Дакши. В Мбх. I мать А. Вината разбивает в нетерпении снесенное ею яйцо, где находился наполовину развившийся А.; он проклинает ее за свое уродство и предрекает ей рабство. Другие имена А. — Ариштанеми, Румра и т. п.

АРЬЯВАРТА (др.-инд. *Āryāvarta*-, букв. 'путь, страна благородных /ариев/'; во множ. числе — обозначение жителей этой страны) — первоначальная территория расселения ведийских ариев в Индии, их священная страна. А. занимала Великую Сев.-Инд. равнину от западного моря до восточного и от Гималаев на севере, до гор Виндхья и Сатпура на юге (в ведийские времена — Дандакаранья и Махакантара), за которыми находилась чуждая ариям в культурном, религиозном, языковом и природном отношении страна неарийских племен Дакшинапатха (совр. Декан). В ведийскую эпоху арийские племена не переходили эту границу. А. стала центром индийской цивилизации, оказавшей впоследствии сильные культурные влияния на юг Индии и на юго-вост. Азию. Именно здесь сложились индуизм, буддизм и джайнизм. Те др.-инд. мифологические сценарии, которые имеют реальное географическое приурочение, развертываются обычно именно в А. А. противопоставляется как не-арийскому югу, так и Ирану на сев.-зап., другой стране ариев.

АРЬЯМАН (др.-инд. *Aryamán*, собств. 'дружественность', 'гостеприимство' и как имя бога, обладающего этими качествами) — божество, входящее в класс *Адитьев*. Упоминается в РВ около 100 раз, но почти всегда вместе с другими божествами (обычно с Митрой и Варуной). Образ А. весьма абстрактен и очень мало

индивидуализирован. Его характеристики чаще всего общи всем Адитьям. Так, он заполняет воздушное пространство, дает богатство (даже без просьбы). Он сын Адити, асура и царь бессмертия. Подчеркивается дружественность А. (РВ VI, 50, 1; VII, 36, 4), благосклонность; он близок к девицам (V, 3, 2); его молят о согласии в доме (X, 85, 43); как и Бхага, он дарует супруга или супругу (Тандья-Маха-Бр. XXV, 12, 3), процветание. В гимне Сурье А. и Бхага сопровождают брачную пару. Связь А. с Бхагой подчеркивается и в других мотивах (ср. Тайтт.-Бр. I, 1, 2, 4). Вместе с Митрой и Варуной А. объединяет людей (РВ X, 126, 1 и сл.); он заставляет их каяться и искупать вину (I, 167, 8), он связан с *ритой* (*ṛta*). Наряду с нравственным аспектом, свойственным Адитьям вообще, есть указания и на связи с солнцем, огнем, хотя они не позволяют выделить какие-либо специфические мотивы. В ряду других Адитьев А. отождествляется с Агни (РВ II, 1, 4), упоминается вместе с солярными божествами Сурьей и Савитаром, однажды (Тайтт.-Самх. II, 3, 4) непосредственно назван солнцем. Индо-иранск. истоки А. очевидны (ср. авест. *A*[i]*ryaman*- и т. д.); в частности, показательны связи имени А. с названием ариев.

ЛИТЕРАТУРА

P. Thieme. Der Fremdling im Ṛgveda. Eine Studie über die Bedeutung der Worte *ari*, *arya*, *aryaman* und *ārya*. Lpz., 1938.
Idem. Mitra and Aryaman. New Haven, 1957.
S. Bhattacharji. The Indian Theogony. Cambridge, 1970: 219—220.

АСУРЫ (др.-инд. *Ásura*, букв. ‘обладающий жизненной силой’) — класс небесных мифологических персонажей, обладающих колдовской силой *майя* (*māyā*). В РВ А. могут быть и боги (Адитьи — прежде всего Варуна и Митра; Агни, Индра и др.) и небесные демоны — противники богов (редко). Но уже в АВ под А. понимались только демоны (изредка выступающие и как враги людей — АВ VIII, 6, 5; Кауш.-Сутра 87, 16; 88, 1), тогда как боги назывались исключительно *дева* (*deva*-); в упанишадах боги также — *сура* (*sura*-), откуда толкование имени А. как «не-боги» (*а-сура*). К этому времени окончательно складывается противопоставление А. богам (*дева*). Вместе с тем в позднеиндийской литературе складывается представление об А. как высшем классе демонов, противостоящем богам (тогда как *ракшасы* противостоят людям, а *пишачи* — пред-

кам). Боги разбивают А. (РВ X, 157, 4); Агни обещает исполнить гимн, с помощью которого боги разобьют А. (X, 53, 4); к Брихаспати обращаются с мольбой сокрушить А. (II, 30, 4). Индра побеждает тех или иных представителей асурского рода — прежде всего *Вритру*, асуру по преимуществу, Пипру (X, 138, 3), Варчина (VII, 99, 5: вместе с Вишну). Не случайно, что Индру (иногда и Агни, Солнце) называют *асурахан* 'убийца А.'; после гибели А. идут в царство Варуны. В эпоху Брахман А., связанные с тьмой и ночью (Шат.-Бр. II, 4, 2, 5; Тайтт.-Самх. I, 5, 9, 2), окончательно становятся врагами богов, и битвы между ними образуют бóльшую часть сюжетов, в которых участвуют А. В качестве создателя А. обычно называют *Праджапати* (или Брахму — в более поздних вариантах); из ожившего его дыхания возникли А. (Тайтт.-Бр.; в другой версии этого же текста: из брюшной полости); из нижнего дыхания (Шат.-Бр.), из капель (Тайтт.-Ар.; вместе с другими видами демонов), из паха Брахмы-Праджапати (Вишну-Пур., Ваю-Пур.) и т. д. Весь состав А. не поддается точному определению, но часто под А. понимали *дайтьев*, *данавов* и других потомков Кашьяпы. С А. связан ряд мифологических сюжетов, напр.: А. рождены Брахмой, они — старшие братья богов, обладающие мудростью, мощью и майей; на небе у них было три града — железный, серебряный и золотой, а также и грады в подземном царстве. Верховный жрец А. и их наставник — Ушанас, сын Бхригу; их царь — Хираньякашипу. А. возгордились, исполнились зла, и счастье отвернулось от них. Индра сокрушил их в битвах, а Рудра испепелил три града А. и низверг их с неба; — демон-вепрь Эмуша крадет у богов зерно для жертвоприношения и собирается варить кашу, но Индра поражает демона, а Вишну уносит зерно из царства А. и возвращает его богам; — многочисленные войны богов с асурами; Индра поражает А. Шамбару, Намучи, Пуломана и берет дочь последнего (Шачи) в жены; боги во главе с Индрой и Рудрой освобождают Тару от Сомы, которому помогают А. во главе с Ушанасом; Индра поражает Вритру (и предшествующая история с изменой Вишварупы богам и переходом на сторону А.) и т. п.; — А. вместе с богами участвуют в пахтании океана; боги похищают *амриту* (лишь А. демону Раху удается глотнуть ее); А. вступают в бой, но Вишну и боги загоняют их под землю и на дно океана; — Вишну в облике вепря поражает асуру Хираньякшу и утверждает землю посреди океана; — асура Хираньякашипу заточа-

ет в темницу своего сына Прахладу, почитавшего Вишну; Вишну в образе получеловека-полульва является царю асуров, поражает его и освобождает Прахладу; — Вишну в облике карлика приходит к царю А. Бали и помогает вернуть богам власть над вселенной, до того пребывавшую в руках А. и т. д. А. участвуют и во многих других известных сюжетах, ср. Сказания о Яяти, о Сунде и Упасунде, о Ваджранге и Тараке, о разрушении Трипуры, о Раване, о том, как Агастья покарал царя А. Илвалу и т. п. — Соотношение А. и девов находит точную параллель в др.-иран. *ahura*- : *daēva*- с той разницей, что у иранцев первый член обозначал богов, а второй — демонов.

ЛИТЕРАТУРА

Мифы Древней Индии. М., 1975.

F. B. J. Kuiper. The Basic Concept of Vedic Religion // Hystory of Religions. 15, 1975: 107—120.

Ср. также литературу, посвященную отдельным персонажам из А.

АТРИ (др.-инд. *Átri*, собств. ‘едящий’) — один из древнейших мудрецов (риши), которому приписывалось создание многих гимнов РВ. В РВ он упоминается ок. 40 раз (еще несколько раз это имя употребляется в множ. числе как обозначение потомков А.). А. мудрец, принадлежащий пяти племенам (РВ I, 117, 3) и упоминаемый вместе с Ману и другими прародителями людского племени (I, 39, 9). Агни освободил А., помог ему (X, 80, 3; 150, 5), А. восхваляет Агни. Индра открыл для А. загон для коров. Ашвины освободили А. из тьмы (VI, 50, 10: VII, 71, 5), из пропасти, от огня, от жара, ниспослав прохладу; они омолодили его (X, 143,1—2). А. нашел солнце, спрятанное демоном Сварбхану, и укрепил его на небе (V, 40, 6, 8; ср. АВ XIII, 2, 4, 12, 36). А. — жрец, прогоняющий тьму (Шат.-Бр. IV, 3, 4, 21). Иногда указывается, что он происходит от Вач или даже отождествляется с нею (Шат.-Бр. I, 4, 5, 13; XIV, 5, 2, 5). В эпосе А. один из сыновей Праджапати, позже — Брахмы (из его глаз); он — из числа тех, кто порожден Ману ради сотворения вселенной, один из семи риши и одна из звезд Большой Медведицы. Его жена — дочь Дакши Анасуя, их сыном был Дурвасас. В Пуранах А. — отец Сомы и аскета Даттатреи; иногда А. — отец Дхармы, но также и его сын. В Рам. рассказывается о том, как Рама и Сита посетили А. и Анасую. Потомки А. — певцы, славящие Агни, Индру, Варуну.

АТХАРВАН (др.-инд. *átharvan*) — 1) особая категория ведийских жрецов, ведавших на жертвоприношениях огнем и сомой; А. иногда обозначает жреца вообще; считалось, что А. — потомки *Атхарвана*, см. ниже; жрецы-А. известны и в древнеиранск. традиции, ср. авест. *āθravan*, от *āθar* ‘огонь’; — 2) мифический жрец, упоминаемый в РВ и АВ; он первым добыл трением огонь-Агни (и вслед ему то же совершают жрецы-атхарваны) и установил жертвоприношение. С помощью последнего он первым проложил пути, на которых родилось солнце (РВ I, 83, 5). А. поднес чашу сомы Индре (АВ XVIII, 3, 54); Индра же, как и Трита, Дадхьянч и Матаришван, — его помощник. Варуна дал А. чудесную корову (АВ V, 11; VII, 104). А. — друг богов и живет на небесах (АВ IV, 1, 7); иногда о нем говорят как о древнем учителе (Шат.-Бр. XIV, 5, 5, 22; 7, 3, 28). Позднее А. считали старшим сыном Брахмы (который открыл сыну божественное знание), связывали с Праджапати, отождествляли с Ангирасом; ему же приписывали авторство АВ.

АУЛАНА́ (др.-инд. *Aulaná*) — неясный персонаж в ведийской мифологии, соотносимый с некиим жертвенным даром (РВ X, 98, 11). В просьбе Девапи о дожде содержится обращение к Агни принести А. на небо к богам. Этот же мотив лежит в основе более позднего ритуала жертвоприношения, в котором Агни должен принести А. благословение и дождь. Согласно старому индийскому комментатору «Ригведы» Саяне, А. — сын Шантану из рода Кауравов.

АХИ БУДХНЬЯ (др.-инд. *Áhi Budhnyà*, собств. ‘змей глубин’) — мифологический персонаж, обладающий змеиной природой. В РВ упоминается 12 раз, в гимнах «Всем богам», обычно в связи с *Аджа Экападом*, *Апам Напатом*, *Савитаром*, океаном, потоком). В V, 41, 16 и VII, 34, 16, 17 А. Б. появляется изолированно. Он связан с низом и водами, рожден в водах и сидит в глубине рек, имеет отношение к морю. Вместе с тем А. Б. как-то причастен к Небу и Земле, Солнцу и Месяцу, горам, растениям, животным. Поэтому некоторые считают А. Б. атмосферическим божеством (ср. уже Найгхант. V, 4). Однако ряд деталей указывает на то, что в своих истоках А. Б. идентичен с *Вритрой* (Вритра тоже *ahi*- ‘змей’, лежащий на дне — *budhna*-) и некогда был вредоносен. В поздних ведийских текстах А. Б. аллегорически соотносится с Агни Гархапатьей (Вадж.-Самх. V, 33; Айт.-Бр. III, 36; Тайтт.-Бр. I, 1, 10, 3). Еще позже А. Б. употребляется как

имя Рудры и эпитет Шивы. — Эпитет *Budhnya* родствен др.-греч. Πύθων (имени дракона Пифона, пораженного стрелами Аполлона) и с.-хорв. *Бäдњāк* (имя мифологического персонажа и соответствующего ритуала).

ЛИТЕРАТУРА

В. Н. Топоров. Πύϑων, *Áhi Budhnyà*, *Бäдњāк* и др. // Этимология 1974. М., 1976.

АШВАМЕДХА (др.-инд. *aśvamedhá*), ритуал жертвоприношения коня. Этой торжественной церемонии, засвидетельствованной еще в ведийское время, позже придавалось исключительное значение. Царь, желающий потомства, выпускал на волю коня и вместе с войском следовал за ним, подчиняя правителей тех стран, где оказывался конь, и ведя их в своем триумфе за собой (в случае неудачи царь осмеивался и должен был отказаться от своих претензий). Поход продолжался год и был прелюдией к А. Далее возводили особое ритуальное сооружение прачинаванса, матица которого ориентирована на восток; внутри размещались очаги для трех ритуальных огней; к востоку ставили большой алтарь с очагом в виде птицы; в центре его находился «пуп вселенной». Далее выбирался конь определенной масти и приносился в жертву (иногда — условно); важную роль в А. играла старшая жена царя. Престиж А. был столь велик, что совершившего сто А. считали способным низвергнуть Индру и стать царем вселенной. В упан. с А. связывалось сотворение мира из частей коня (ср. Брих.-Упан. I, 1 и др.). А. подробно описывается в Шат.-Бр., Вадж.-Самх. и т. п. Ритуал А. имеет и.-евр. истоки и обнаруживает ряд аналогий в других традициях.

ЛИТЕРАТУРА

Брихадараньяка упанишада / Пер., предисл. и комм. А. Я. Сыркина. М., 1964: 67, 161—163.

В. В. Иванов. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva*- ‘конь’ // Проблемы истории языков и культуры народов Индии, М., 1974: 75—138.

P.-E. Dumont. L’Aśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique…, P., 1927.

Sh. Bhawe. Die Yajus’ des Aśvamedha, Stuttg., 1939.

W. Kirfel. Der Aśvamedha und der Puruṣamedha // Alt- und Neu-Indische Studien. 7. Hamb., 1951: 39—50.
P. V. Kane. History of Dharmaśāstra. Vol. 2. Pt. 2. Poona, 1941: 1228ff.

АШВАТТХА́ (др.-инд. *aśvatthá-*, букв. 'лошадиная стоянка') — в ведийской и индуистской мифологии сакральное фиговое дерево, *Ficus religiosa*, наиболее частый и представительный вариант *мирового дерева* (см.) в Индии. Упоминается уже в «Ригведе» (I, 135, 8; X, 97, 5), нередко встречается в брахманах, упанишадах и эпосе. Во многих случаях, когда дается описание мирового дерева, речь идет именно об А. В частности, оно имеется в виду в знаменитой загадке из «Ригведы»: «Две птицы, соединенные вместе друзья, льнут к одному и тому же дереву. Одна из них ест сладкий плод, другая смотрит, не прикасаясь к плоду… На вершине этого дерева, говорят, есть сладкий плод, и к нему не стремится тот, кто не знает прародителя» (I, 164, 20, 22: две птицы — солнце и луна, день и ночь и т. п.). Космические функции А. подчеркиваются уже в «Атхарваведе» («С неба тянется корень вниз, с земли он тянется вверх», II, 7, 3) и особенно в упанишадах, где элементы А. соотносятся с разными частями макрокосма и создают основу для далеко идущих классификаций. Ср.: «Наверху (ее) корень, внизу — ветви, это вечная смоковница» (Катха-Упан. II, 3, 1: образ перевернутого дерева (*arbor inversa*) или: «Наверху (ее) корень — трехстопный Брахман, (ее) ветви — пространство, ветер, огонь, вода, земля и прочее. Это Брахман, зовущийся единой смоковницей» (Майтри-Упан. VI, 4). Но, разумеется, не менее распространен и обычный (неперевернутый) вариант А. Ср. РВ I, 24, 6: «Царь Варуна… держит кверху в бездонном (пространстве) вершину дерева. Они обращены вниз, вверху их основание». Если части А. моделируют мир, то, входя в тетраду других деревьев, воплощающих идею мирового дерева, А. может принимать участие и в моделировании социальных и религиозно-ритуальных структур. Так, в Индии издревле известен ритуал, в котором с царем последовательно соотносится каждое из четырех сакральных деревьев, из них изготовляются ритуальные чаши, подносимые царю для омовения представителями каждой из четырех варн (см. *Варна*). Чашу из А. подносит вайшья, из ньягродхи — знатный друг, из удумбары — кшатрий, из палаши — жрец. В «Махабхарате» (III, 115, 35) говорится о браке бездетных жен с деревьями, и в связи с

этим выступают А. и удумбара, что может быть истолковано как отражение образов мужа и жены средствами «древесного» кода. А., как и некоторые другие деревья, играют определенную роль и в ритуале. Ср. описание в «Матсья-Пуране» четырехугольного алтаря с арками из ветвей четырех деревьев, в т. ч. А. В связи с А. восстанавливаются два весьма архаичных мотива, которые в более позднее время могли соотноситься с деревом вообще или деревьями других видов (например, с ньягродхой). Первый из этих мотивов — человек на дереве (при этом человек уподобляется дереву, ср. Брих.-Упан. III, 9, 28 или Мбх. XI, 5, 3—24 и др.), и они оба рассматриваются как образ вселенной, см. *Пуруша*. Иногда этот мотив формулируется более конкретно: женщина у мирового дерева; этот мотив отсылает в конечном счете к ритуалу человеческого жертвоприношения у мирового дерева [так называемая *ашвамедха* сохраняет в вырожденном виде идею мультиплицированного мирового дерева: 21 жертвенный столп (*aśvayūpa* ‘конский столп’), т. е. 7×3]. Второй мотив — конь у мирового дерева (ср. описание ашвамедхи в «Ваджасанейи-самхите Яджурведы» и других текстах); хронологически он продолжает первый мотив и связан с переходом от ритуала жертвоприношения человека к жертвоприношению коня. Многочисленные индоевропейские параллели подтверждают древние истоки обоих этих мотивов и, возможно, даже самого названия А. [ср. мотив Иванушки-дурачка (трансформация первочеловека, первого жреца), пасущего лошадь в ветвях дерева; *Иггдрасиль* в «Эдде»; авестийское название конюшни *aspōstānō* при др.-инд. *aśvasthāna-*; *Ашвинов* и т. п.]. А. выступает как существенный элемент с определенными символическими связями и в некоторых конкретных мифологических сюжетах. Так, в сказании о *Пуруравасе* и *Урваши*, известном в ряде версий, Пуруравас срывает ветви с деревьев А. и шами, трет их друг о друга и добывает священный огонь, разделенный натрое: огонь для домашних обрядов, огонь для жертвоприношений и огонь для возлияний. Культ дерева в Индии также дает значительный материал для выявления той роли, которую играла А.

ЛИТЕРАТУРА

В. Н. Топоров. Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семиотике космологических представлений // Труды по знаковым системам. 2. Тарту, 1965.

В. Н. Топоров. О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.
В. В. Иванов. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva-* ʽконь' // Там же.
A. K. Coomaraswamy. The Inverted Tree // The Quarterly Journal of the Mythic Society. 29. Bangalore, 1938.
N. Chaudhuri. A Pre-Historic Tree Cult // Indian Historical Quarterly. 1943. Vol. 19. № 4.
M. B. Emeneau. The Strangling Figs in Sanskrit Literature // University of California. Publications in Classical Philology. 1949. Vol. 13. № 10.
P. Thieme. Das Rätsel vom Baum // Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda. Halle, 1949.
O. Viennot. Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne. P., 1954.
H. Lommel. Baumsymbolik beim altindischen Opfer // Paideuma. 1958. Vol. 6. № 8.
V. Toporov. L'«albero universale». Saggio d'interpretazione semiotica // Ricerche semiotiche. Torino, 1973.

АШВИНЫ (др.-инд. *Aśvínau*, двойств. число; от *aśvín-* ʽобладающий конями' или ʽрожденный от коня') — божественные братья-близнецы, живущие на небе. В РВ им посвящено 54 гимна целиком (по числу упоминаний А. идут сразу же после Индры, Агни, Сомы). А. принадлежат к небесным божествам и связаны с предрассветными и вечерними сумерками. Разбуженные *Ушас*, они быстро несутся на золотой колеснице (трехколесной, трехместной, широкой и т. п.), запряженной конями, птицами (орел, лебеди, соколы) и т. д., или на стовесельном корабле по небу над всем миром (через пространства, над морями и реками и т. д.) в сопровождении Сурьи (Ушас, Урджани). Они объезжают за день вселенную и прогоняют тьму. Утром их призывают к себе молящиеся. А. — знатоки времени (РВ VIII, 5, 9, 21), они рождены небом, их место в обоих мирах (трехчастное строение колесницы А. в косвенном виде отражает трехчленную структуру вселенной и тем самым объединяет А. с Вишну). А. — быстрые и ловкие спасители, помогающие в беде (I, 118, 6—10 и др.); они приносят дары, в частности, для Ариев (I, 117, 21), богатство, пищу, коней, коров, быков, детей (особенно — сыновей), свет, счастье, победу, дают долгую жизнь, жизненную силу; они любят и защищают певцов, помогают им, вознаграждают их. Подчеркивается роль А. как божественных целителей (А. — «врачи», «божественные врачи», «всезнающие»): они возвращают жизнь умершим (I, 117, 7, 24; X, 65, 12 и др.), излечивают слепых и

хромых (РВ I, 112, 8; 117, 19; X, 39, 3; Мбх. I, 3: история Упаманью), совершают другие чудесные поступки. В частности, они спасают гибнущих в водной пучине (ср. историю Бхуджьи, сына Тугры, брошенного его спутниками в бурное море и спасенного А., которые трое суток несли его над морем, прежде чем достигли суши); они же дают Шунахшепе совет, как спастись от заклания (Айт.-Бр. VII, Рам. I и др.). Эта функция А. фиксируется и в более поздних текстах (Мбх., Гоп.-Бр. и др.), ср. историю Чьяваны, а также типологические параллели к мотиву «солнечное божество — целитель». Здесь же уместно отметить связь А. с медом (они дают его пчелам, кропят им жертву, везут мед на колеснице и т. д.) и сомой, на основании чего Кейпер выдвинул гипотезу о замене в Древней Индии старого опьяняющего напитка из меда сомой. Благие к своим, А. нетерпимы против чужих: они выступают против злых духов, болезней, скупцов, завистников, против всего, что несет ущерб и повреждение. Из всех божеств ведийского пантеона именно А. теснее всего связаны с солярными божествами (см. ниже) и, как и последние, принимают участие в свадебных ритуалах (РВ X, 85). А. изображаются юными (они — сами юные из богов, но вместе с тем и древние, VII, 62, 5), сильными, прекрасными, обладающими здоровьем; подчеркивается их яркость, золотой цвет (цвет меда; несколько раз они названы красными), они быстры, ловки, могучи, обладают многими формами (I, 117, 9), украшены гирляндами из лотоса; они танцоры (VI, 63, 5). Их сравнивают с птицами (орел, гуси), быками, буйволами, газелями и т. д. Позднейшая иконография подтверждает и уточняет эти описания А. Но главная их особенность — п а р н о с т ь (III, 39, 3 и др.), при том, что А. — близнецы, иногда указывается, что они родились порознь (V, 73, 4), здесь и там; согласно Яске (Нирукта XII, 2), один из А. – сын ночи, другой — сын рассвета (один — сын Сумакхи, другой — сын неба, РВ I, 181, 4). Не вполне ясно, как дифференцировались А. между собой в ранний период (может быть, по признаку рассвет — сумерки?); позже (ср. уже Шат.-Бр. IV, 1, 5, 16 и др.) оформляется ряд противопоставлений, с членами которых связан каждый из А.: небо — земля, день — ночь, солнце — месяц и т. д. Показательны родственные связи А. Их отец — Дьяус-Небо или Вивасват (в другой версии — Мартанда); как мать называют Ушас, Океан, Синдху, Саранью, дочь Тваштара. Жена их — Ашвини (V, 46, 8). Вместе с тем Ушас выступает и как сестра А.; они

связаны и с дочерью бога солнца Сурьей (А. одновременно ее мужья и сваты для Сомы, X, 85); Пушан — их сын, вместе с тем А. (порознь) — мифологические родители Накулы и Сахадевы, двух младших Пандавов. А. также выступают в текстах вместе с Индрой, Рудрой (и Рудрами), Ваю, Вач, Сомой и т. д. В ряде мифологических сюжетов А. играют видную роль. Основной из них (Шат.-Бр. III) описывает их рождение. Дочь Тваштара Саранью стала женой Вивасвата, восьмого сына Адити, прародителя смертных, ставшего богом солнца Сурьей. Родив Вивасвату двух близнецов Яму и Ями (брата и сестру), Саранью, не любившая супруга, подменила себя во всем подобной ей женщиной, а сама, обернувшись кобылицей, бежала из дому. Заметив обман, Вивасват, превратившись в коня, пускается в погоню и настигает ее. После примирения Саранью рождает двух близнецов-братьев — *Насатью* и *Дасру*, которые и стали называться Ашвинами (но и *Насатьями*). А. выступают и в сюжете поединка Индры со своим бывшим другом асуром Намучи, который в состоянии опьянения лишил Индру силы. А. дали Индре совет, как победить Намучи (с помощью покрытой морской пеной *ваджры*). После убийства Намучи А. из его крови приготовили лекарство, вернувшее Индре силу (Шат.-Бр. и др.). А. исцеляют Индру и тогда, когда он выпил чрезмерное количество сомы после убийства Вишварупы, сына Тваштара (Мбх. и др.). Один из наиболее известных мифологических сюжетов, связанных с А., излагается в Шат.-Бр. IV, Мбх. III, Брихаддев. и др. (ср. также упоминания о нем в РВ и иную версию в Джайм.-Бр. III, 120—127). А. (Насатья и Дасра) однажды увидели красавицу Суканью, выходившую после купанья из воды и предложили ей выбрать из них себе мужа. Суканья отказалась, так как у нее был уже муж, дряхлый возрастом отшельник Чьявана. Тогда А. омолодили Чьявану и вместе с ним вышли из озера в виде прекрасных юношей, не отличимых друг от друга. По тайному знаку Суканья все-таки сумела выбрать Чьявану, который в благодарность дал А. долю в возлияниях сомы, чем вызвал гнев завистливого Индры (ср. также мотив открытия Дадхъянчем, сыном Атхарвана, которому А. дали лошадиную голову, места, где спрятан мед Тваштара; РВ, Шат.-Бр. и др.). В других сюжетах, однако, А. не раз выступают в свите Индры или как его помощники в битвах (ср. войну с Раваной, историю царя Марутты и др.). В сюжете создания богини Кали А. дают ей брови. Но особенно многочисленны моти-

вы спасения А. кого-либо из беды. Почитание А. продолжалось и в послеведийскую эпоху. В эпосе, пуранах, Хариванше они имеются *Ашвиникумара*, т. е. ‘дети кобылы’, хотя их конская природа, как и в ведийских текстах, остается завуалированной. В дальнейшем появляются другие пары близнецов, дублирующие А. — В образе А., по всей вероятности, нужно видеть следы древнего и.-евр. культа близнецов, отражающего в той или иной степени архаичную дуальную организацию общества. В связи с *Насатья* как обозначением А. уместно напомнить о появлении этого имени в форме *Nasattii̯a-nna* в переднеазиатских документах середины II тыс. до н. э. и в иранской мифологии — *Nā̊ŋhaⁱþya-*. Уже давно было обращено внимание на близость образа А. др.-греч. близнецам Диоскурам, сыновьям Зевса. Как и А., они связаны с конями, сменой дня и ночи и, следовательно, солнцем, с функцией спасения. Мотив рождения Диоскуров из яйца соотносим с тем. что А. — сыновья Мартанды (букв. ‘яйцо смертного’), см. Мбх. XII, 208, 17. Ср. и другие типологические параллели. Следует помнить, что образ А. проник в некоторые культурные традиции народов Юго-Зап. Азии.

ЛИТЕРАТУРА

В. Ф. Миллер. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. Т. I. Асвины-Диоскуры. М., 1876.

Ригведа. М., 1972: 166—169, 327—332.

Мифы Древней Индии. М., 1975: 21—23, 58 и др.

L. Myriantheus. Die Acvines oder arische Dioskuren. München, 1876.

Th. Baunack. Über einige Wundertaten der Ásvin // Zeitschr. d. Deutschen Morganländ. Gesellsch. 50. 1896: 263—287.

J. Przyluski. Les Ásvin et la Grande Déesse // Harvard Journ. of the Asiatic Studies. 1. 1936.

V. A. Gadgel. The Ásvins // Journ. of the Univ. of Bombay. 16. 1947: 19—27.

K. P. Jog. The Aśvins in the Ṛgveda and Their Traces in Later Literature // Journ. of the Univ. of Bombay. 34. 1965: 1—65.

H. Lommel. Vedische Skizzen (2. *Nāsatya*) // Festschrift für W. Schubring. Hamburg, 1951: 25—38.

L. Renou. L’hymne aux Aśvin de l’Adiparvan // Eastern and Indian Studies in Honour of F. W. Thomas. L., 1939: 177—187.

S. Bhattacharji. The Indian Theogony. Cambridge, 1970: 236—248 и др.

АЮ (др.-инд. *Āyú-*, ср. *ā́yu-* ‘жизненная сила’) — мифологический персонаж, видимо, связанный с жизненной силой (см. также

Аюс). Он — «юнейший» (РВ II, 20, 24), рожденный после других, обладающий поэтическим даром. Иногда А. враждебен Индре (I, 53, 10 и др.), но в других случаях А. и его потомки совершают для Индры добрые дела или же Индра убивает для А. врагов. Упоминается мать А. (или даже обе его матери) и его сыновья. А. связан с Ману, Агни, Урваши, вообще с богами. Это же имя во множ. числе обозначает класс существ, связанных (происходящих) с А., иногда, видимо, род людской (ср. сыновья А.). Именно они возжигают Агни, находят и очищают Сому, доят большую корову.

Б

БОЖЬЯ КОРОВКА. — Мифологическое значение Б. к. проясняется из анализа ее наименований в разных языках и многочисленных фольклорных текстах, в которых она фигурирует. Очень характерно, что название Б. к. обычно указывает на с к о т, принадлежащий Б о г у или некоему божественному персонажу. Ср. русск. *божья коровка*, болг. *божа кравица* (*кравичка*), польск. *boża krówka*, лит. *dievo karvytė*, румынск. *vaca domnului* и т. п. (т. е. ‘корова /-ка/ Бога’) или с.-хорв. *божjа овчица*, нем. *Herrgottschäffchen* (т. е. ‘овечка Бога’), или франц. *poulette à Dieu* (т. е. ‘курочка Бога’). Другой способ обозначения Б. к. указывает на ее связь с с о л н ц е м (которое иногда обозначается тоже как божье). Ср. верхнелужицк. *bože słónčko*, укр. *сóнечко*, нем. *Sonnenkäfer* (букв. — ‘солнечный жук’), *Sonnenkalbchen* (букв. — ‘солнечный теленочек’), ср. болгарскую загадку, в которой солнце изображается как Б. к., заполнившая весь свет, и т. п. Сам образ солнца-коровы хорошо известен в разных мифологических традициях (см. *Хатор, Ушас, Гера* и т. п.). Оба типа наименования Б. к. дают возможность связать этот образ с хорошо известными мифологическими циклами. Названия Б. к. типа ‘корова Бога’ и т. п. отсылают к распространенному мотиву похищения коров (скота) Бога его противником в т. наз. основном мифе. Названия же Б. к. с внутренней формой ‘солнце (солнышко) Бога’, основанные на внешнем виде Б. к. (летающее насекомое выпуклой, округлой формы, обычно красного или желтого цвета), связывают этот образ с сюжетом небесной свадьбы, особенно хорошо засвидетельствованным в балтийской традиции, где Солнце (или Солнцева дочь) выступает как положительный персонаж. Образу Солнца в этом цикле соответствует Б. к. как его «энтомологическая» перекодировка: Б. к. связана с Богом, она летает к небу и передает просьбы; она приносит детей, помогает разыскивать стадо (т. е. в какой-то степени дублирует мотивы, связанные в основном мифе с Громовержцем — разыскание похищенного скота или жены), пре-

дупреждает об опасности, предсказывает урожай, срок человеческой жизни, покровительствует влюбленным и т. п.). Вместе с тем мифологический образ Б. к. сохраняет следы тех трансформаций, которые произошли в мифе с отрицательным женским персонажем — женой Громовержца, изменившей ему. Ср. мотив превращения жены Громовержца в солнцеподобное насекомое (Б. к.) при аналогичном и, несомненно, более распространенном мотиве, когда согрешившая жена превращается или дает начало вредоносным насекомым (комары, москиты, мухи и т. п.), трактуемым как ее дети. В этом же контексте нужно рассматривать и опаленность Б. к., едва спасшейся от карающего небесного огня (Ср.: *Божья коровка! Улети на н е б о, принеси нам х л е б а, черного и белого, только не г о р е л о г о…*), при обычном мотиве поражения жены Громовержца огнем-молнией. Еще очевиднее эта тема наказания огнем выступает в ряде фольклорных текстов (в частности, детских), построенных по такому типу: Б. к., лети домой, твой дом в огне, твои дети горят (ср. нередкую в ряде языковых традиций формулу захода солнца: солнышко в божий домик идет, что сопоставимо и с названием Б. к. как божьего солнышка). Мотив горящих детей, наказанных за некий грех матери («не-свои» дети) или за нарушение запрета, хорошо известный в основном мифе, позволяет с большим вероятием заключить, что Б. к. — не что иное, как «превращенная» жена Громовержца, несущая на себе следы наказания огнем. Такой вывод подтверждается, в частности, другими названиями Б. к. Ср. лтш. *marīte* (при Maŗa, в образе которой сочетаются черты жены Громовержца и Богоматери девы Марии), лит. *dievo marytė* (т. е. «Божья Марьюшка»), нем. *Marienkäfer* (т. е. ‘жук Марии’), англ. *lady-bird* (‘птица Богоматери’), *lady-bug* (‘жук Богоматери’) и т. п. примеры, в которых Б. к. дается в христианизированной перекодировке в соотношении с Богоматерью (т. е. как бы женой Бога). Естественно, в этой связи возникает и тема детей наказанной жены Громовержца, развивающаяся в двух планах. Первый актуализирует образ детей Солнца (: Б. к., жена Бога), воплощающихся в днях недели, седьмой из которых отмечен (воскресенье как день Солнца, ср. англ. *Sunday*, при том, что четверг — день Громовержца, а пятница — день его жены). Второй план предполагает подчеркивание мотива наказания огнем детей Б. к. (: жены Бога), которых семеро (как и дней недели) по числу пятнышек на спинке Б. к. Ср. многочислен-

ные названия Б. к. как ‘семипятнышковой’, ‘семиточечной’, а также строгий запрет убивать Б. к. Каждое пятнышко при этом может пониматься как след поражения молнией, уколом (ср. лат. *punctum* ‘точка’, ‘укол’ при названии Б. к. *septem-punctata*, т. е. ‘с семью точками-уколами’). Оба эти плана, естественно, соотносятся с тем, что известно о детях Громовержца по «отцовским» версиям мифа. Ср., напр., литовские данные о семи детях Громовержца, из которых отмечен именно седьмой, самый младший. Только он выдерживает испытание огнем и водой и оказывается «своим» сыном Громовержца. Причастность младшего сына к огню и воде объясняет, почему к Б. к., которая в данном случае выступает именно в этой ипостаси, обращают традиционный вопрос о том, будет ли дождь или хорошая погода ведро. Неслучайно и то, что с младшим сыном связывается идея вечного возвращения, воскресения, богатства, прямая линия преемственности с Солнцем. Те же ассоциации характеризуют в народных верованиях и Б. к. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что Б. к. нередко связана со стыком Старого и Нового года. Слово, являющееся одним из украинских названий Б. к. (*бедрик*), выступает и в ритуальных текстах, приуроченных к Сочельнику (ср.: *Дай, боже, и на б е д р и к!* или *Щедрик-б е д р и к! дайте вареник* при *Щедрий вечір* как обозначение Кануна Нового года). Наличие варианта *ведрик* (: *бедрик*) помогает, видимо, объяснить связь с ясной погодой (*ведро*). Интересно, что Б. к. далеко не единственный случай «энтомологической» трактовки основного мифа. Ср., напр., нередкий пример, когда стрекоза выступает как отражение в этом же коде отрицательного персонажа основного мифа (в таком случае стрекоза обозначается как ‘конь чорта’, ‘козел чорта’, ‘конь ведьмы’ и т. п.). Наконец, существуют и прямые свидетельства связи Б. к. как с Громовержцем, так и с основным мифом. Др.-инд. название Б. к. *indragopa* своей внутренней формой (‘та, чей пастух Индра’) отсылает к известному мифологическому мотиву коров Громовержца: возвращение похищенных коров вызывает оплодотворяющий природу дождь и солнце.

ЛИТЕРАТУРА

В. Н. Топоров. Балтийские и славянские названия божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в связи с реконструкцией одного из фрагментов основного мифа // Конференция «Этнолингвистические балто-славян-

ские контакты в настоящем и прошлом», 11—15 дек. 1978 г.: Предвар. материалы. М., 1978. [Более полный вариант: Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в перспективе основного мифа // Балто-славянские исследования, 1980. М., 1981.]

БРАХМА (др.-инд. *Brahmā*, основа *bráhman-*) — высшее божество, творец мира, открывающий триаду верховных богов индуизма (см. *Тримурти*). Б. как создатель вселенной противостоит Вишну, который ее сохраняет, и Шиве, который ее разрушает. Впрочем, такое распределение функций верно лишь в общем; нарушения его достаточно часты, и это, между прочим, дало основание мнению о том, что в архаических слоях эпоса Б. совмещал еще все три функции, лишь позже подвергшиеся перераспределению. От Вишну и Шивы Б. отличается еще в двух взаимосвязанных отношениях: Б. — наиболее абстрактное божество триады, которое менее двух других вовлечено в сюжеты мифов (как по сути дела — чаще всего внешняя роль, так и в количественном отношении), но зато оно включено в основные системы индуистского умозрения, см. ниже. В Ведах Б. как бог-создатель вселенной отсутствует, но эти функции отмечены у *Праджапати* (см.), который в относительно поздних текстах отождествляется с Б. (ср. Кауш.-Бр. и Тайт.-Самх.-Брахм., Упан., Сутры). Характерно, что в эпосе за Б. в числе его эпитетов-ипостасей (Тваштри ‘творец’, Дхатри ‘установитель’, Видхатри ‘распределитель’, Локагуру ‘наставник мира’, Парамештхин ‘высочайший’ и т. п.) сохраняется и Праджапати ‘владыка сущего’ (перворожденный). Б. изображают красным, лотосооким, с бородой, у него четыре лица (ранее у Б. было пять голов, но одну из них отрубил Шива, см. Матсья-Пур.), четыре тела и восемь рук, в которых четыре веды, жезл, сосуд с водой из Ганга, жертвенная ложка, иногда цветок лотоса, жемчужное ожерелье и лук. Б. «подобен тысяче солнц» (Араньякапарва 194, 15 в Мбх.), сияющ, могуч, непобедим. Он пребывает на вершине величайшей горы Меру, а передвигается верхом на лебеде. СогласноМану-смрити, пуранам, Мбх. XII, Б. родился в яйце, золотом зародыше, плававшем в первобытных водах: проведя в яйце год (поэтому Б. равен году), он силой мысли разделил яйцо на две половинки; из одной было создано небо, из другой — земля; между ними возникло воздушное пространство. Далее появились пять элементов (вода, огонь, земля, воздух, эфир), мысль, а еще

позже — боги, жертвоприношение, три веды, звезды, время, горы, равнины, моря, реки, наконец, люди, речь, страсть, гнев, радость, покаяние, набор противопоставлений (жара — холод, сухость — влага, горе — радость и т. п.). Сам Б. разделился после этого на две части — мужскую и женскую. После этого были созданы растения, животные, птицы, насекомые, демоны. Все живое, весь мировой порядок контролируется, управляется и направляется Б.; он, собственно, и является воплощением творческого принципа существования, персонификацией абсолюта как высшего объективного начала, из оплотнения которого возник тварный мир: в этой связи Б. противостоит индивидуализированное и субъективное начало — *Атман* (см.). Б. не только создал мир: его жизнь, превышающая жизнь всех других богов (он «вечно древен»), определяет хронологические рамки вселенной. Б. живет «сто лет Брахмы», т. е. 311 040 000 000 000 человеческих лет. День Б. равен всему сроку существования данного мира, а ночь Б. равна времени, когда он бездействует, отдыхая от предыдущего акта творения. День Б. состоит из тысячи «больших веков» (махаюга), каждый из них равен 4 320 000 обычных лет, или 12 000 божественных лет. Каждая махаюга делится на четыре огромных эпохи (Критаюга, Третаюга, Двапараюга и Калиюга), после чего огонь, вырвавшийся со дна океана, уничтожает вселенную, которая снова будет сотворена Б. (ср. миф о видении Маркандеи в Матсья-Пур.). Мифология Б. полнее всего представлена именно в эпосе (где, между прочим, есть сюжеты, позволяющие говорить о тождестве Б. и Праджапати, ср. миф о творении в Шат.-Бр. XI и в Мбх. XII). У Б. рождаются силой духа сыновья Маричи, Атрии, Ангирас, Пуластья, Пулаха, Крату, Дакша и Бхригу. Именно они стали родоначальниками богов и людей. Последние были результатом инцестуозных отношений Б. с его дочерью, выступающей под разными именами (Вач, Сарасвати, Сандхья, Шатарупа, Брахмани); супруга Б. — Савитри (Араньякапарва). С нею связан важный мифологический сюжет (Матсья-Пур.): создав сыновей, Б. не получил удовлетворения и задумал облегчить свое существование, породив с помощью произнесения священного слога из половины своего тела богиню Гаятри (носившую указанные выше женские имена, в том числе — Савитри). Очарованный ею, Б. не решался в присутствии сыновей созерцать ее и создал себе четыре лица, чтобы, не отрываясь, смотреть на Савитри. Заметив страсть Б., она отправляется на

небеса, к братьям, а у Б. возникает пятое лицо, обращенное вверх. После инцеста Шива отрубил Б. пятую голову. В вишнуитской Брахмав.-Пур. Б., наоборот, обвиняется Вишну в том, что он отказался сойтись с воспылавшей к нему страстью Мохини; после этого Вишну заставляет Б. каяться и вызывает последовательное появление десяти-, сто- и тысячеликого Б., которые посрамляют четырехликого Б., занимая более почетные места в небесной иерархии. Эти сюжеты, несомненно, отражают сдержанное отношение к культу Б. среди вишнуитов и шиваитов, занимавших первенствующее место среди адептов индуизма. Возможно, этим же объясняется слабое развитие культа Б., тесно связанного с подвижничеством и аскетизмом. Из других сюжетов с участием Б. (особенно в эпосе) заслуживают особого внимания: рыба как воплощение Б. спасает Ману во время потопа (Мбх. III, ср. Шат.-Бр. I); порождение Б. смерти в виде женщины; Рудра как порождение гнева Б.; повеление Б. асуру Ушанасу и Рудре заключить мир (Вишну-Пур. IV); рождение Нарады из бедра Б.; участие Б. в сюжете сказания о Сунде и Упасунде (Мбх. I); в сюжете рождения Сканды (Матсья-Пур.); назначение Б. хранителей мира (локапала); участие Б. в сотворении богини Кали (Марк.-Пур.), в сюжетах о Дхундхумаре, Ангирасах, Раме, Раване, Гаруде, поединке Индры и Вритры, сошествии Ганга, разрушении Трипуры и т. п. Правда, чаще всего роль Б. не специализирована: он является, повелевает, одаривает, исполняет просьбы, дает советы, утешает и т. д. Известен ряд мифологических сюжетов, в которых вместо Б. выступает Вишну, иногда и Шива, которые, став центром мифологических сюжетов индуизма, сильно оттеснили Б. — При оценке мифологического образа Б. особое внимание должно быть уделено его истокам. В Ведах слово *bráhman* (в среднем роде) обозначало молитвенную формулу, словесное выражение некоего универсального принципа, позже — сам этот принцип. В Шат.-Бр. говорится, что «Б. (в средн. р.) создал богов; создав богов, он поместил их в этих мирах», что непосредственно повторяет мотив, позже связываемый с персонифицированным Б. (муж. р.). Таким образом, намечается генеалогия Б.-божества из абстрактного понятия, которому, возможно, предшествовало вполне конкретное — обозначение ритуального сооружения с универсальным значением (некий аналог «мировому дереву» и его вариантам). Именно в этом значении слово *bráhman* — (как и связанное с ним *brahmán* ‘брахман’, ‘жрец’,

ср. лат. *flāmen*, род жреца) имеет отчетливые и.-евр. параллели, ср. др.-иран. *brazman*-, лит. *balžíenas*, лтш. *bàlziêns*, русск. *бóлозно* и др. Естественно, что и «господин брахмана» Брахманаспати (Брихаспати) оказывается с Б. в легко реконструируемой связи.

ЛИТЕРАТУРА

Мифы Древней Индии. М., 1975.

С. Л. Невелева. Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975: 38—45.

Боги, брахманы, люди. М., 1969: 158—167.

A. Holtzmann. Brahman im Mahābhārata // Zeitschr. d. Deutchen Morgenländ. Gesellsch. 38. 1884: 167—234.

E. W. Hopkins. Epic Mythology // Grundriss der Indo-Iranischen Philologie. 1915. Bd. 3.

G. Dumézil. Flamen—Brahman. P., 1935.

L. Renou, *L. Silburn.* Sur la notion de *bráhman* // Journ. Asiatique. 237. 1949: 7—46.

J. Gonda. Notes on Brahman. Utrecht, 1950.

P. Thieme. Brahman // Zeitschr. d. Deutchen Morgenländ. Gesellsch. 102. 1952: 91—129.

T. Bhattacharya. The Cult of Brahman. Patna, 1957.

БРÁХМАН (др.-инд. *bráhman*, n., также *brahmán*, m., сопоставимо с и.-евр. **bhelg’h*-, ‘вздуваться’, ‘вспухать’; ср. авест. *barəsman*-, санскр. *barhis* ‘связка травы’, ‘подстилка для жертвоприношения’; отсюда, видимо, идея основания, опоры). В ведийских текстах встречаются обе формы (*bráhman*, n., *brahmán*, m.), которые соответственно могут быть сведены к следующим основным значениям: 1) высшая объективная реальность, абсолют, творческое начало, в котором всё возникает, существует и прекращает существование. Как и *атман*, Б. недоступен словесному описанию и часто (напр., в упанишадах) характеризуется негативно, набором отрицательных определений или сочетанием противоположных признаков. Его тождество с атманом — кардинальное положение индуизма; 2) верховный бог, творец, проявление первого (см. *Брахма*). Оба указанные значения играют определяющую роль, с одной стороны, в этико-философских течениях индийской мысли (веданта), с другой — в религиозной жизни, мифологии, ритуале различных течений индуизма. При этом они не всегда четко разграничивались и способны были совмещаться в представлении индуистов. Слово «Б.» играет первостепенную роль в индуист-

ской лексике — ср. Б. в значении ‘молитва’, ‘молитвенная формула’, обозначение вселенной как ‘яйца Б.’ (*брахманда*), небесного мира как «мира Б.» (*брахмалока*); использование соответствующего корня для обозначения известной категории жрецов, *варны* Б., определенных текстов (брахманы — комментарии к ведийским гимнам) и их частей и т. д.

ЛИТЕРАТУРА

В. Н. Топоров. О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974: 20—74.

J. Charpentier. Brahman. Eine Sprachwissenschaftlich-exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung. 1—2. Uppsala, 1932.

L. Renou, *L. Silburn.* Sur la notion de bráhman // Journal Asiatique. 1949. T. 237: 7—46.

P. Thieme. Brahman // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1952. Bd. 102: 91—129.

БРАХМА́НДА (др.-инд. *brahmāṇḍa-* ‘яйцо Брахмы’) — в древнеиндийской мифологии и умозрении Вселенная Брахмы, возникшая из космического яйца, плававшего в первозданных водах. Брахма в виде золотого зародыша (см. *Хираньягарбха*) провел в яйце целый год (отсюда равенство Брахмы году), пока он не вышел из яйца, разделив его мыслью пополам. Из верхней половинки возникло небо, из нижней — земля. Между ними образовалось воздушное пространство, в котором последовательно возникли пять элементов (вода, огонь, земля, воздух, эфир), мысль, боги, жертвоприношения, три веды, звезды, время, элементы ландшафта, люди, речь, эмоции, основные противопоставления (жар — холод, сухость — влага, горе — радость и др.). Сам Брахма разделился на мужскую и женскую часть. После этого возникли растения, животные, демоны. Во Вселенной Брахмы весь мировой порядок определяется и контролируется Брахмой: Б. и является воплощением творческого принципа бытия, абсолютом в его объективизированной форме. Эта концепция нашла отражение в Ману-смрити, Упанишадах, Пуранах, Махабхарате (XII) и др. В развернутом виде она — достояние послеведийской религиозно-философской мысли.

ЛИТЕРАТУРА

W. Kirfel. Die Kosmographie der Inder: nach den Quellen dargestellt. Bonn—Leipzig, 1920.

БРИХАСПАТИ, или **БРАХМАНАСПАТИ** (др.-инд. *Bṛ́haspáti, Bráhmaṇaspáti* ‘господин брахмана /молитвы/’) — божество молитвы и жертвоприношения. Иногда оба этих имени чередуются (РВ II, 23); в поздних частях РВ второе имя употребляется реже. Всего Б. посвящено в РВ 11 гимнов и еще 2 гимна — Б. вместе с Индрой. Оба имени Б. упоминаются в РВ ок. 170 раз. Б. золотого цвета, ярок и чист; у него 7 уст и 7 лучей (IV, 50, 4), 100 крыльев (VII, 97, 7), прекрасный язык, ясный голос. В его распоряжении дубина грома, лук, стрелы, золотой топорик, железный топор, изостренный Тваштаром, колесница закона (*ṛta)*, запряженная красноватыми конями; с нее Б. поражает демонов, разрушает загоны для коров, находит свет (II, 23, 3). Он заполняет воздушное пространство, приносит солнце и разгоняет тьму громом, освобождает от узости хаоса, раскалывает скалы, приготавливает хорошие пути, несет все формы (Тваштар создал его как основу всех существ, II, 23, 7), дарует богатство и сыновей, щедр к жертвователям и певцам, непримирим к лжи и врагам, защищает быков. Он силен, воинствен и победоносен, он — друг Индры и Марутов, подобен Агни (V, 43, 12; VII, 97, 6); он — предводитель хора. Б. был перворожден от великого света на высочайшем из небес, он отпрыск двух миров (VII, 97, 8) и одновременно рожден Тваштаром (II, 23, 17); вместе с тем, подобно кузнецу, он сотворил из ничего богов (X, 72, 2). Покровитель жертвоприношения (без его участия любая жертва безуспешна), Б. изображается как божественный жрец (*пурохита* или *брахман*); ему принадлежат ведийские поэтические размеры (иногда он господин *брихати*, одного из размеров РВ, и даже отождествляется с РВ в целом), и он сам поет гимны богам. Поэтому его нередко называют *Вачаспати* ‘господин речи’ (ср. «Б. речи», Тайтт.-Самх. I, 8, 10). Громкий голос, а в битвах даже рев характеризуют Б. Развитие образа Б. далее пошло по двум направлениям: с одной стороны, Б. — *Атхарван*, отец богов, создатель всего (АВ IV, 1, 7), священная сила богов (Тайтт.-Самх. I, 5, 4) и даже высший принцип (РВ X, 71), причем он нередко отождествляется с *Брахманом* (Шат.-Бр., Айт.-Бр., Тайтт.-Самх. и др.); с другой стороны, в эпосе и пуранах Б. — жрец и наставник богов, предводитель семи риши из рода Ангираса, сына Ангираса и внук Брахмана; он правит планетой Юпитер, которая называется тем же именем. — С Б. связан ряд сюжетов. Уже в РВ он участвует в мифе о похищении Валой

коров и нахождении их, спрятанных в скале, которую Б. проломил своим ревом; после этого Б. находит Ушас и Агни, создает солнце (IV, 50; X, 67, 4—5); он же создает Ангирасов, вернувших коров, украденных Пани (РВ II, 24, 6). Позже Б. появляется в сюжете похищения Сомой жены Б. Тары, войны богов с асурами и возвращения Тары к мужу (Вишну-Пур. IV); в сюжете жертвоприношения Дакши, где Б. успокаивает разъяренного Рудру. Во многих сюжетах Б. выступает как наставник богов, он предсказывает богам, что Гаруда похитит *амриту*, дает советы Индре, его жене Шачи (в сказании о Нахуше, где Б. — посредник между Шачи и богами), обучает Карттикею (в сказании о рождении Сканды) и т. д. Эпизодические роли играет Б. в сказаниях о царе Марутте, разрушении Трипуры, о Яяти и др.; но благодаря им устанавливаются новые связи Б.: он — отец Бхарадваджи от Маматы, жены Утатхьи, отец Качи, брат Самварты и т. п. — Б. — божество, возникшее на индийской почве, хотя сам образ соответствующей молитвы-ритуала имеет соответствие в др.-иран. традиции.

ЛИТЕРАТУРА

Ригведа. М., 1972: 182—183, 342—344.
Мифы Древней Индии. М., 1975: 16, 18, 20, 26—27, 37 и др.
С.Л. Невелева. Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975: 93—94.
O. Strauss. Bṛhaspati im Veda. Lpz., 1905.
N.J. Shende. Bṛhaspati in the Vedic and Epic Literature // Bull. of the Deccan College Research Institute. 8. 1947: 225—251.
L. Renou, L. Silburn. Sur la notion de bráhman // Journ. Asiatique. 237. 1949: 7—46.
A. Roşu. Vācaspati // Mitteilungen des Instituts für Orientforschung. 7. 1959.
H. Schmidt. Bṛhaspati und Indra. Wiesbaden, 1968.
S. Bhattacharji. The Indian Theogony. Cambridge, 1970: 317—320.

БХАГА (др.-инд. *Bhága,* собств. — ‘наделитель’, а также ‘доля’, ‘счастье’, ‘процветание’, ‘имущество’) — божество, входящее в класс Адитьев; нередко Б. как эпитет относится к другим богам, особенно к Савитару. В РВ ему (в основном) посвящен лишь один гимн (VII, 41), но имя его встречается более 60 раз. Как и другие Адитьи, Б. мало индивидуализирован и конкретные антропоморфные черты выражены очень слабо. Б. — воплощение счастья, господин богатства (РВ II, 38, 10; V, 41, 11 и др.), распределитель даров, находящий сокровища. Он благосклонен к людям, поэтому его

часто призывают в молитвах; Б. благословляет жертвы. Он участвует в свадебной церемонии (X, 85), обеспечивает плодородие и обнаруживает отчетливые эротические ассоциации (ср. *bhaga* ‘vulva’ или *bhāgya* применительно к сексуальному блаженству). В поздней литературе словом Б. обозначается богатство, слава, геройство, процветание, красота (Вишну-Пур. V, 74). Тот, кто обладает этими качествами, — *Бхагават*, т. е. имеющий *bhaga*, и этим именем обозначается и бог и человек. Солярная природа Б. проявляется в том, что он правит солнцем (РВ I, 136, 2), он выступает вместе с Савитаром и его призывают одновременно с другими малыми солярными божествами (Майтр.-Самх. I, 6, 12), *Ушас,* богиня утренней зари, сестра Б. Упоминается его ладья (РВ II, 36, 5), атрибут и других солнечных божеств. Б. часто выступает вместе с Арьяманом. В Тайтт.-Бр. I, 1, 2, 4 Б. принадлежит созвездие Пурва-пхалгуни, а Арьяману — Уттара-пхалгуни. В РВ X, 125, 2 персонифицированная речь *Вач* несет Б. В эпической литературе Б. упоминается в списках Адитьев (ср. Мбх. I, 59; Рам. II, 25, 21—22; Хариванша III, 60—62). При первом жертвоприношении, устроенном Дакшей, Рудра, который не был приглашен богами, пронзает стрелой жертву и наносит увечья сыновьям Адити, в частности, ослепил Б.; после просьбы о пощаде он возвращает Б. глаза (ср. разные версии в брахманах, пуранах, в эпосе). — Ближайшее соответствие Б. — в авест. *baγa,* др.-перс. *baga* ‘бог’, ‘господин’, в поздних частях Авесты это слово используется для обозначения Ахурамазды и Митры. Согдийск. βγ выступает именно как бог свадьбы (а не богатства), вытеснивший Арьямана и образующий пару с Митрой. Слав. *bogъ* ‘бог’ также связано с именем Б.

ЛИТЕРАТУРА

S. Bhattacharji. The Indian Theogony. Cambridge, 1970: 215—216.

БХА́РАТИ (др.-инд. *Bhā́ratī*) — в древнеиндийской мифологии богиня, входящая в триаду вместе с Сарасвати и Илой (Идой) и особо тесно связанная с Сарасвати. Как и последняя, Б. — богиня речи и песнопения и, видимо, представляет собой другое наименование Сарасвати. Впрочем, функции Б. у́же, чем у Сарасвати. Имя Б. произведено от *Бхарата* (см.), давшего название Индии.

ЛИТЕРАТУРА

S. S. Bhawe. The Conception of a Muse of Poetry in the Ṛgveda // Journal of the Univ. of Bombay. 19, Pt. 2, 1950.

БХУДЖЬЮ́ (др.-инд. *Bhujyú,* от *bhuj*- ‘сгибаться’, ‘искривляться’) — в древнеиндийской мифологии сын Тугры, покинутый во время бури среди моря своими спутниками и спасенный Ашвинами, трое суток несшими его над волнами, пока не достигли берега. Этот сюжет неясно упоминается уже в «Ригведе» (несколько раз в 1-й и 10-й мандалах). Известны и некоторые другие детали: кораблекрушение в море, безуспешные вначале призывы Б. о помощи, попытки уцепиться за бревно среди океана, мотив стовесельного корабля как убежища Б., освобождение Б. с помощью одушевленного крылатого корабля, реявшего по воздуху (четырех кораблей, крылатой ладьи, трех летающих колесниц с множеством колес, шестью конями и т. п.); защита Б. Ашвинами от врагов и др. История Б. в своей основе, видимо, связана с хорошо известными сказочными сюжетами кораблекрушения в море и предательства спутников (братьев), в результате которого герой оказывается в критическом состоянии.

В

ВАДЖРА (др.-инд. *vájra*) — дубина, палица (грома), оружие Индры (гораздо реже — Рудры, Марутов, Манью). Отсюда — эпитеты Индры: *ваджрин*, *ваджрабхрит* ‘носящий В.’ и т. п. В. была выкована для Индры Тваштаром (по РВ I, 121, 12; V, 34, 2, кавьей Ушаной). В. лежала в океане, в водах, ее место — ниже солнца (в руках Индры В., как солнце в небе). Она — медная, золотая, железная, как из камня или из скалы; отмечается, что В. четырех- или стоугольна, с тысячью зубцов; иногда она в виде диска, позже — крестообразна. В Мбх. сообщается, что В. сделана из костей отшельника Дадхичи. В. выступает и как символ плодородия; не исключена ее связь с дождем. Есть мнение, что В. некогда была образом бычьего фаллоса.

ВАДЖРА́НГА (др.-инд. *Vajrā́ṅga*-, букв. ‘имеющий тело (твердое), как ваджра’) — в индуистской мифологии знаменитый подвижник и воитель против Индры. Согласно Матсья-Пур. и некоторым другим источникам, В. — сын Кашьяпы и Дити, которого Дити родила после того, как Индра уничтожил в битве ее сыновей дайтьев, с тем, чтобы покарать убийцу. В. обладал необыкновенной силой и бесстрашием. Выросши, он по наущению матери отправился в Амаравати, легко одержал победу над Индрой, связал его, взвалил на спину и, вернувшись домой, бросил своего врага к ногам матери. Появившийся Брахман упросил В. отпустить Индру. В. послушался заступника Индры, за что ему была дарована прекрасная дева Варанги, с которой он удалился в обитель, где совершал суровые обеты (первое тысячелетие он стоял с воздетыми к небу руками, второе — согнувшись и упираясь головой в землю, третье — он изнурял себя зноем, четвертое — студеной водой). Индра, не забывший своих обид, обернулся огромной обезьяной, разрушил жилище В. и его жены и затем, превратившись в змея, похитил Варанги. В., кончив срок подвижничества, вернулся домой и обнаружил исчезновение Варанги. С трудом разыскав ее в глухом лесу, он решил отомстить Индре, но, связанный обетом Брахме, он мог поручить исполнение

мести только своему сыну, который и был дарован Брахмой родителям. История битвы между сыном В. *Таракой* и возглавляемыми им асурами и Индрой составляет особый сюжет.

ЛИТЕРАТУРА

Мифы Древней Индии. М., 1975: 159—164, 170, 227.

ВАЛА (др.-инд. *Valá*, букв. ‘охватывающий’, ‘скрывающий’) — имя демона, скрывающего в пещере коров, похищенных Пани, и самой пещеры. В. упоминается в РВ 24 раза. Основной миф о В.: Пани похищает коров и прячет их в пещере. Индра посылает на поиски божественную собаку Сараму, которая выследила коров. После того, как Пани отказываются возвратить их, Индра и Брихаспати во главе семи мудрецов Ангирасов разрушают пещеру и освобождают коров. Тьма исчезает, появляется Ушас. Вала поднимает вой, но Индра поражает его. Этот миф интерпретировали по-разному: в нем видели образ жертвенных возлияний (= коровы с молоком) или космогонический символ утренней зари, света, разгоняющего ночной мрак (коровы = лучи). Иногда В. — брат Вритры; возможно, что их имена связаны между собой, а также с именами других мифологических персонажей (ср. слав. *Велес*, *Волос*, лит. *Velnias*, лтш. *Vels* и т. п.).

ЛИТЕРАТУРА

Ригведа. М., 1972: 115—119, 288—291.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974: 43—44, 66.

J. C. Heesterman. Vala and Gomatī // Bull. of the Deccan College Research Institute. 19. 1958—1959: 320—329.

ВА́РАНГИ (др.-инд. *Vāraṅgī*) — в индуистской мифологии жена *Ваджранги*, знаменитого отшельника и воителя против Индры. Согласно «Матсья-Пуране», юная красавица В. была дарована Ваджранге Брахмой за то, что Ваджранга пощадил побежденного Индру и отпустил его на волю. Ставши женой Ваджранги, несколько тысячелетий предававшегося подвижничеству, В. взяла на себя обет молчания. Мстительный Индра, приняв образ огромной змеи, похитил В., которая с трудом была разыскана ее супругом. Ваджранги умолил Брахму даровать ему и его жене сына. Обетованный сын Тарака должен был стать мстителем Индре за обиды, нанесенные В.

ВА́РНА (др.-инд. *várṇa-* ‘цвет’, ‘внешний облик’, ‘вид’, ‘род’, ‘качество’, ‘достоинство’, ‘разряд людей’) — особый социальный институт, относящийся к сословной структуре древнеиндийского общества и кодифицированный в «Законах Ману». Система варн в преобразованном виде продолжает свое существование в рамках сословно-кастового строя, в той или иной мере сохраняющегося в Индии, иногда в виде исключительно устойчивых пережитков, соперничающих с современным официальным социальным устройством индийского общества. Ряд исследователей проявляет склонность отождествлять В. с кастой и тем самым смешивает два термина — варна и джати (*jāti-*), из которых именно последний обозначает, строго говоря, касту в индоарийских языках Индии (*kulam* у дравидов Южной Индии; слово этимологически соответствующее др.-инд. *jāti-* от *jan-* ‘рождать’). Некоторые основания для подобного смешения, конечно, существуют, т. е. уже в древнейших сборниках индийского права («Дхармашастра») джати, между прочим, обозначало и варну. Однако в данном случае существенно, что объем понятия варна не совпадал с кругом значений слова *jāti-*: за словом *várṇa-* сохранялось специфическое узкое значение, которое для достаточно древнего периода имело семантическую мотивировку, отличную от *jāti-*. В послеведийскую эпоху, особенно во времена классического индуизма, варновая система общественного устройства рассматривалась как некий закон, принцип, определяемый не столько реальной структурой общества, сколько проекцией общего космического закона (*рита*) на сферу социального, в частности, на брачно-родственные отношения. Закон (или принцип) варнового и ашрамного (от др.-инд. *āśrama-* ‘жизненный период’, ‘жизненная ступень’) устройства, т. наз. *Varṇāśramadharma-* регулировала правила брачных отношений при заданной социальной структуре, т. е. обеспечивала гарантию стабильности этого важнейшего участка процесса универсального обмена (échange), который связан с проблемой продолжения коллектива во времени (в потомстве) — как в течение человеческой жизни (членение на 4 ашрамы: брахмачарин /ученик/, грихастха /домохозяин/, ванапрастха /лесной отшельник/ и саньясин /бродячий аскет/), так и в цепи поколений. Не случайно, что позднейшие касты (джати), число которых очень велико и принципы их вычленения весьма разнообразны, согласно индуистской традиции, возникли в результате браков между представителями

различных варн и позже межкастовых браков. Та же традиция, рассматривая варны как эндогамные (в принципе) группы, допускает смешанные браки по нисходящей мужской линии (правила гипергамии, др.-инд. *anuloma*) и осуждает смешанные браки по восходящей мужской линии (мужчина из более низкой варны, чем женщина, т. е. правила *pratiloma*), давшие начало низшим кастам. «Законы Ману» регистрируют 204 касты от смешанных браков согласно этим двум правилам. Правило гипергамии связано с тем, что универсальное противопоставление мужской—женский асимметрично, и с происхождением социальных рангов. Правдоподобно, что социальные структуры с подобной иерархией рангов возникают в результате введения иерархии в системы брачных классов, причем само это введение иерархии обусловливается социально-экономическими причинами. Из сказанного вытекает, что одновременно должно происходить вытеснение или реорганизация более древней системы ритуального обмена женами, услугами, материальными благами и т. п. Поэтому представляется оправданной и применительно к варнам гипотеза английского исследователя Хокарта о происхождении каст из ритуальных групп, связанных со священным царем (жрецом), руководящим ритуалом. Показательно, что основное противопоставление, регулирующее отношение между варнами (ритуально чистый — ритуально нечистый), продолжает определять отношение между кастами в современной Индии и в странах индийской культуры (Дюмон, Ялман и др.). Противопоставление социальных рангов по этому признаку в Индии (варны и касты) самым непосредственным образом связано с алиментарными табу (запретами на пищу) и системой правил приготовления и принятия пищи, которые в свою очередь соотносятся с правилами бракосочетания. Ср. пятичленный мясной пищевой ряд (человек, лошадь, бык, баран, козел) в брахманической традиции и вегетарианство как ритуальная обязанность и характеристика высших рангов (ср. также классификацию еды по степени ритуальной чистоты; присутствие одного из пяти продуктов, получаемых от коровы /«панчагавья»/, священного животного, делает вкушение очистительным актом). Существует немало примеров (хотя обычно и косвенных, в частности, подвергшихся последовательной трансформации), которые указывают на то, что отмеченное бинарное противопоставление ритуальной чистоты и нечистоты предполагало исходную двоичную же структуру классов,

различаемых с помощью этого противопоставления. Ср. ситуацию во время ритуала ашвамедха (принесение в жертву коня), когда два человека играют на музыкальном инструменте: брахман днем, а кшатрий ночью (Шат.-Бр. XIII, 1, 5). Дюмону недавно удалось показать, каким образом классическая четырехварновая система выводится из более древней двоичной системы типа брахманы—кшатрии. Эти аспекты предистории варновой системы и ее скрытого нерва полезно иметь в виду — тем более, что обычно исследователи сосредоточивают внимание на собственно индийской специфике явления варн, упуская из поля зрения тот более общий класс явлений, в который входит и варновая система.

Весьма интересно, что древнейшие свидетельства об употреблении слова *várṇa-* как раз и ориентируют на двучленные структуры. Ср. такие контексты, как «убивая дасью, он (Индра) оказывал покровительство варне ариев» (РВ III, 34, 9). Дасью, или дасы, представляли собой автохтонное племя, враждебное ариям и отличавшееся от них темным цветом кожи. Другой пример — «Боги усмиряют гнев дасы, да приведут они нашу варну к благополучию» (РВ I, 104, 2); или же: «Агастья, могучий праотец, который… желал детей, потомства и силы, поддерживал обе варны» (РВ I, 179, 6); ср. там же II, 12, 4 («дасово племя») и т. д. Эта двоичность нередко встречается и в более поздних текстах, правда, с изменением членов противопоставления. Один из ранних примеров этого рода содержится в Тайтт.-Бр. I, 26: «Брахман и шудра противостоят по различию кожи. Брахман — божественная варна, шудра же — асурская» (т. е. демонская). Впрочем, выражение «асурская Варна» появляется уже в «Ригведе» (IX, 71, 2: *asuryaṃ varnaṃ*), и оно может быть интерпретировано как то, что предшествует варне шудр. Даже в «Атхарваведе» нередко брахманы противопоставлены не-брахманам (*a-brāhmaṇa-*), ср. XI, 1, 12; XII, 5, 43—44, 46 (иной аспект бинаризма — указания на равенство брахманов и кшатриев, сравниваемых с двумя бедрами (IX, 7, 9); ср. *brāhmarājanya-* ‘брахманство-кшатрийство’ и т. п. В свете сказанного нельзя не обратить внимания на то, что в известной «Пуруша-сукте» (РВ X, 90), где впервые упоминаются будущие 4 варны и говорится об их происхождении, само слово *várṇa-* не упоминается («Когда Пурушу расчленили… его рот стал брахманом /*brāhmaṇá-*/, его руки сделались раджанья /*rājanyá-*/, его бедра — вайшья /*vaiśya-*/, из ног родился шудра /*śūdrá-*/»).

Стоит подчеркнуть, что это единственное место в «Ригведе», где отчетливо названы все четыре Варны (раджанья /кшатрии/, вайшья и шудра вообще больше нигде в этом памятнике не появляются). Более поздние памятники многократно повторяют как идею четверичности варн, так и мотив их происхождения от некоего демиурга или культурного героя, родоначальника традиции. При этом употребляется и само слово *várṇa*-. В поздней брахманской литературе варны возникают из бога-творца Брахмы, иногда из частей тела Вишну (обычно в воплощении Кришну), изредка — из Шивы. Одна из самых известных версий сюжета мифологической трансформации божественного персонажа или первочеловека в элементы социальной структуры, в данном случае в варны, находится в «Законах Ману»: «А ради процветания миров он (= Брахма) создал из своих уст, рук, бедер и ступней брахмана, кшатрия, вайшью и шудру» (I, 31); «А для сохранения всей этой вселенной он, пресветлый, для рожденных от уст, рук, бедер и ступней установил особые занятия. Обучение, изучение [Вед], жертвоприношение для себя и жертвоприношение для других, раздачу и получение милостыни он установил для брахманов. Охрану подданных, раздачу милостыни, жертвоприношение, изучение [Вед] и неприверженность к мирским утехам он указал для кшатрия. Пастьбу скота и также раздачу [милостыни], жертвоприношение, изучение [Веды], торговлю, ростовщичество и земледелие — для вайшья. Но только одно занятие Владыка указал для шудры — служение этим варнам со смирением» (I, 87—91); «Все эти племена, которые в мире [есть] вне рожденных из уст, рук, бедер и ступней [Брахмы], — говорящие на языке млеччхов и ариев, — все они считаются дасью» (X, 45). Правда, в этом же памятнике приводится и другая версия происхождения варн от великих риши, сыновей Ману и внуков Брахмы: от Кави (Бхригу) — брахманы, от Ангираса — кшатрии, от Пуластьи — вайшьи, от Васиштхи — шудры» (III, 198), ср. также: «Брахманы, кшатрии и другие варны произошли от Ману, поэтому они манавы» (Мбх. I, 75, 3188). Последовательность возникновения варн также известна в ряде вариантов. Основной из них предполагает постепенное возникновение варн, во-первых, и состояние, когда все люди были добродетельными и, следовательно, брахманами, во-вторых (интересен вариант, согласно которому красные брахманы стали кшатриями, желтые — вайшьями, черные, «потерявшие чистоту», стали шудрами. Мбх. XII, 181, 13). Впрочем, в

некоторых вторичных источниках (напр., джайнских) есть указания, что первыми возникли кшатрии, потом вайшьи и, наконец, брахманы и шудры. Философизированный вариант Упанишад предлагает оригинальную концепцию развития: из Брахмана как божественной ипостаси создана Кшатра, ипостась воинской варны (т. е. боги-кшатрии: Индра, Варуна, Сома и т. п.), затем Виш, ипостась вайшьев (т. е. васу, рудры и т. п.) и, наконец, варна шудр (Брих.-Упан. I, 4, 11—14). Впрочем, в своей основе такое соотнесение социальных функций (магико-юридической, жреческой; воинской; производственной), данных в ипостасной форме, божеств данной функции и, наконец, варн достаточно архаично и подтверждает некоторые важные положения теории трех социальных функций Ж. Дюмезиля. В данном случае, в частности, существенен параллелизм и изоморфизм человеческих варн и божественных классов. В основе тех и других находится некий общий образец, характеризующийся четырехчленной структурой иерархического устройства и особым соотношением элементов (3 + 1). Между прочим, шудры оказываются единственной варной, лишенной социальных функций, признаваемых почетными или полезными в индоарийском обществе. Если первые три варны принадлежат к «дваждырожденным» (*dvijāti*, *dvija*), поскольку они прошли через посвящение (*upanayana*), рассматривавшееся как второе рождение, то шудры — «однаждырожденные» (*ekajāti*, *ekaja*), лишенные посвящения; в «Законах Ману» (III, 15) они называются даже «лишенные рождения» (*hīnajāti*-), с чем можно сравнить идущее еще далее определение низшего сословия — *vihīna-varṇa*, букв. ‘лишенный варны’ (Мбх. IV, 13, 13; ср. *anu-varṇa* букв. ‘идущий после (вне) варны’ или обозначение шудры как *hīnajāti*-, т. е. лишенного касты. Такая четырехчленная структура, совпадая с другими ее образами и воплощениями (четыре времени жизни, четыре юги /великих века/, схемы города, храма, алтаря, тетрады богов, животных, четырехчастность жертвы, четыре веды /собств. — 3 + 1/ и т. д.), имплицитно содержит в себе обе выражающиеся в числе структуры схемы мирового дерева — статическую горизонтальную, обеспечивающую равновесие (4) и динамическую вертикальную, гарантирующую восходящее движение (3). Это предположение могло бы найти подтверждение в образе брахмана (жреца) в центре четырехугольного ритуального пространства около мирового дерева или его субститута — вещественного брахмана. В аналогичных

схемах мирового дерева каждая из сторон четырехугольника часто имеет свою цветовую характеристику, поскольку соотносится с соответствующими четырьмя странами света и (реже) с четырьмя частями суток (утро — день — вечер — ночь) и года (там, где год состоит из четырех сезонов). В этом контексте особое значение приобретает цветовая символика варн: брахманы — белый цвет, кшатрии — красный, вайшьи — желтый, шудры — черный (интересно, что именно такое распределение цветов нередко характеризует и схему мирового дерева). Эта цветовая символика варн в ряде авторитетных текстов (ср. Мбх. XIV, 36—39; «Законы Ману» XII, 24—50 и др.) получает семантическую интерпретацию в оценочно-характерологическом плане: белый цвет брахманов — ‘благость’ (*sattva*), красный цвет кшатриев — страсть (*rajas*), желтый цвет вайшьев — смешение двух первых качеств, черный цвет шудр — темноту (*tamas*), что соотносимо с обозначением шудр как черной варны (*kṛṣṇavarṇa-*); интересно, что черный цвет характеризует и Кришну, Яму, Драупади-Кришну (*Kṛṣṇā*), и др. мифологических персонажей. Но у этой четырехчленной цветовой системы есть двоичный образ универсального характера (белый — черный). Он одновременно является и ядром этой системы, из которого она развилась в два цикла, и источником ее. Уже само наличие двоичного противопоставления *āryavarṇa-* ‘варна ариев’ — *dāsavarṇa-* ‘варна дасов’ (ср.: РВ I, 104, 2; II, 12, 4; III, 34, 9) при том, что дасы определяются как черные (*kṛṣṇa-*), отсылает к правдоподобной реконструкции: белый (арии) — черный (дасы) как обозначение своего и не-своего (чужого) постоянно реализующейся в очень многих традициях (следует напомнить, что др.-инд. *varṇa-* в значении ‘сословие’ появляется лишь в период Брахман (ср. Шат.-Бр. V, 5, 4, 9; VI, 4, 4, 13). Эволюция варны от образа, глубоко укорененного в мифопоэтической модели ведийского космоса и использовавшегося в архаичной системе классификации, до достаточно строгого термина социально-экономического содержания дает понятие о движении древнеиндийской культуры от сферы мифологического и космологического к историческому и социальному. Конкретные детали этой эволюции понятия варны уточняются при обращении к древнеиранскому материалу, который свидетельствует о наличии в древнеиранском обществе (напр., в авестийском или скифском) трех социальных классов (авест. *pištra-* ‘цвет’ /то же значение, что и у др.-инд. *várṇa-*/; ср. также авест. *varᵊnah-* ‘цвет’), соответствующих трем

высшим др.-инд. варнам и функционально и в отношении цветовых характеристик (ср. исследования Э. Бенвениста, Ж. Дюмезиля и др.); жрецы — белый цвет, военная аристократия — красный, земледельцы и скотоводы — синий. Более того, есть основания говорить и о еще более глубоких индоевропейских истоках трехварновой системы, получившей свое наиболее полное воплощение в древнеиндийском обществе.

ЛИТЕРАТУРА

А. А. Бенедиктов. К вопросу о значении терминов «варна» и «джати» в «Законах Ману» // Учен. зап. Гос. педагог. института им. Т. Г. Шевченко. Т. 14. Вып. 6 (серия филол. наук). Душанбе, 1957.

История и культура Древней Индии. М., 1963.

Касты в Индии. М., 1965.

Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин. Древняя Индия. М., 1969: 162—176.

E. W. Hopkins. The Mutual Relations of the Four Castes According to the Mānavadharmaśāstram. Lpz., 1881.

S. V. Ketkar. The History of Caste in India. N. Y., 1909.

E. Thurston. The Castes and Tribes of Southern India. Vol. 1—7. Madras, 1909.

N. K. Dutt. Origin and Growth of Caste in India. Vol. 1. L., 1931.

B. C. Law. India as Described in Early Texts of Budhism and Jainism. L., 1941.

P. V. Kane. History of Dharmaśāstra. Vol. 2. Poona, 1941.

J. Ch. Jain. Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canon. L., 1947.

K. V. Ramaswami Aiyangar. Aspects of the Social and Political System of Manusmṛti. Lucknow, 1949.

A. M. Hocart. Caste. A Comparative Study. L., 1950.

M. N. Srinivas. Religion and Society among the Coorgs of South India. Oxford, 1952.

V. S. Agrawala. India as Known to Pāṇini. Lucknow, 1953.

V. M. Apte. Social and Religious Life in the Gṛhyasūtras with Brief Surveys of Social and Religious Conditions in Pre-Gṛhyasūtra Vedic Literature and in Early Avestan Literature. Bombay, 1954.

G. K. Pillai. Origin and Development of Caste. Allahabad, 1959.

P. L. Barua. The Doctrine of Caste in Early Buddhism // Journal of the Asiatic Society of Bombay. 4. 1959.

H. J. Hutton. Caste in India. Its Nature, Function and Origin. L., 1961 (3rd. edit.).

G. S. Ghurye. Caste, Class and Occupation. Bombay, 1961.

L. Dumont. Homo hierarchicus. Essais sur le système des castes. Paris, 1966.

ВАРУНА (др.-инд. *Varuṇa*) — бог, связанный с космическими водами, охранитель истины и справедливости, главный из *Адитьев*; наряду с Индрой величайший из богов ведийской мифологии. В. посвящено 10 гимнов, а также многочисленные гимны совмест-

но с *Митрой* (см.). Только В. и Индру называют (каждого порознь) «вседержитель». В. также самодержец, царь (над миром, над богами и людьми, надо всеми, РВ II, 27, 10; V, 85, 3; VII, 87, 6; X, 132, 4). Он наставляет богов, и они следуют его приказам и советам (IV, 42, 1; VIII, 41, 7; X, 66, 2). В. — тот, кто сотворил мир и удерживает его (IV, 42, 3; VIII, 41, 5); он заполняет воздушное пространство, расширяет землю, освещает небо и землю, укрепляет солнце, измеряет землю солнцем, поднимает на небо; небо и земля подвластны ему; ночь и день — его одежда. В. дал движение солнцу; оно его глаз (I, 50, 6), сам он тысячеглаз (VII, 34, 10). Как показал Г. Людерс, основная черта В. — связь с космическими водами во всем их многообразии (мировой океан, образующий внешнюю рамку творения, которая отделяет космос от хаоса; небесные воды — дождь; моря, реки, потоки, подземные воды и т. д.; ср. клятву при воде в связи с В.). В. изливает космические воды, дает земле дождь (он бог дождя, V, 85, 3—4), освобождает воды, прокладывает путь потокам, укрывает океан, наполняет море водой, озирает течение рек, находится в реках, в море; реки его сестры (их семь). Поскольку Митра связан с огнем (солнцем), пара Митра-В. отражает архаичное противопоставление огня и воды (в брахманической литературе М. и Варуна противопоставлены друг другу по многим признакам, см. *Митра*). В отличие от Митры В. больше связан с природным, чем с социальным, с ночью, с луной, с дальним, с тайной и магией. Он обладает чудесной колдовской силой (майя), ему присущи асурские качества. Вместе с Митрой В. моделирует космос в целом, особенно в его магико-правовом аспекте. Если Митра может пониматься как персонификация договора, то В. толкуется П. Тиме как обозначение истинной речи. К людям В. скорее строг и вообще далек от них (ср. его неантропоморфность), впрочем, В. благосклонен к певцам; он не столько дарует им блага, сколько следит за людьми и защищает их от злого начала. Так, В. освобождает от страха (II, 28, 6), защищает от злых снов (II, 28, 10), сторожит мысли людей (VIII, 41, 1); он выступает против несправедливости, болезни, смерти, колдовства и даже дарует долгую жизнь (I, 25, 12; II, 27, 10). В. — воплощение мирового порядка (*ṛta*), истины. Именно поэтому он высматривает правду и ложь, ищет виновных, карает грехи (в частности, насылает на грешников водянку; веревка или петля его орудие против них) и отпускает их. Строгий судья человеческих

преступлений, он — хранитель высшего закона и гарантия законосообразности в мире. В ведийских гимнах В. связан с Адити (его матерью), Агни и Сомой (которые, как и В., неантропоморфны, Манью, Ушас, Индрой (ряд гимнов посвящен им обоим). Однако мифологических сюжетов, связанных с В., в Ведах немного и, кроме того, они известны лишь во фрагментах и нуждаются в дальнейшей реконструкции. Помимо космогонического мотива золотого зародыша (солнца) в мировом океане, связывающего Митру с В. (см. *Митра*), в РВ более или менее полно представлен лишь один мифологический сюжет — история отношений В. с Васиштхой (VII, 86—89): мудрец и певец Васиштха, бывший некогда любимцем В. (В. показал ему смену дня и ночи, взял с собой на корабль, сделал риши и т. п.), невольно прогневал грозного бога и впал в немилость; он умоляет В. избавить его от кары и простить его; тем не менее, В, насылает на него смертельную болезнь — водянку. Еще менее ясен сюжет о риши Трите, оказавшемся на дне глубокого колодца и взывающем о справедливости и о заступничестве перед Агни и В. (I, 105); ср. мотив несения Тритой В. в море (IX, 95, 4). Существенно, что у В. есть жена *Варунани* (II, 32, 8; VII, 34, 22) или Варуни, позже считавшаяся богиней вина. — В послеведийский период В. утрачивает свое ведущее положение. Он становится одним из четырех (позже — восьми) хранителей мира (*локапала*) и обычно связывается с западом, подчиняясь верховной триаде богов индуистского пантеона. После свержения Нахуши с небесного трона Брахма, согласно эпическим источникам, даровал власть над вселенной Индре и тем, кто помог ему вернуться из изгнания (Варуна, Яма, Агни или Сома). В сказании о Нахуше (Мбх. XIII) В. призывает Индру вернуться и поразить Нахушу. Вместе с тем в послеведийскую эпоху В. продолжает оставаться владыкой вод; но власть его существенно ограничивается, а связь с нравственным законом почти полностью затушевывается. Зато образ В. сильно антропоморфизируется, он приобретает многочисленные связи, в том числе и родственные (ср. его сыновей: Бхригу /Шат.-Бр. XI, 6, 1, 13, Вадж.-Самх. XXV, 9; Тайтт.-Бр. III, 9, 15, 3/, нисходившего в подземное царство, Агастью, Васиштху, дочь Варуни /Рам. I, 46, 26/, вышедшую из океана при его пахтании; его жену или жен /воды/ и т. п.), и входит в большое число сюжетных схем, правда, редко играя в них основную роль. В эпосе и пуранах (по преимуществу)

наиболее известные сюжеты с участием В. таковы: — соперничество В. и Утатхьи (Мбх. XIII) (В. похищает Бхадру, дочь Сомы, жену мудреца Утатхьи, и уводит ее в свой дворец на дне морском; узнав о похищении жены, Утатхья посылает к В. мудреца Нараду, но В, прогоняет его; Утатхья обращается к реке Сарасвати с просьбой не питать более океан водою, а сам осушает океан; В. вынужден покориться и вернуть жену мужу); — В. полюбил апсару Урваши, жену Митры, и она рожает двух сыновей (Вишну-Пур. IV); — В., как и другие боги, при приближении Раваны превращается в лебедя, которому потом дарует красоту; — Равана вторгается в царство В., побеждает его сыновей и внуков, вызывает на бой самого В., который, однако, уклоняется от вызова; — В. в сказании о Парашураме дает брахману Ричике 1000 коней, потом он скрывает у себя потомков царя Марутты; — В. в ряде сюжетов помогает Индре (ср., напр., рождение Скандхи, разрушение Трипуры и др.); — боги создают богиню Кали, и В. дарует ей ноги и петлю, которой она опутала асурского демона Махиши (Марк.-Пур.); — В. дарует Арджуне петлю, лук, стрелы, колесницу с тем, чтобы он достиг неба (Мбх. III); — В. и белое опахало в одной из версий сказания о пахтании океана (Матсья-Пур.); — Харишчандра молит В. о сыне; В. дарует ему сына и требует принести его в жертву; после ряда отсрочек принимается решение отдать В. в жертву Шунахшепу (Айт.-Бр. VII); — В. вместе с Индрой и Сомой предлагает убить Аурву (Хариванша I, XLV, 76—77); — В. поет гимн Кришне, чтобы отвести его угрозы (там же II, CXXVII) и т. д. Ср. также сюжеты, связанные с сыновьями или братом В. (Агастья, Васиштха, Бхригу, Вивасват и т. д.) или с царством В. (напр., сказание о *нагах*), которое наряду с его дворцом (Мбх. II, 9) не раз описывается в эпосе. Устанавливается более тесная связь В. с нижним царством, смертью (петля становится основным его атрибутом, актуализируется связь с Ямой), В. является в окружении змей. Брахманы, напротив, подчеркивают ритуальный аспект В. (его связь с жертвоприношением *раджасуя*, Шат.-Бр. II, 196; V, 4, 3, 1 и др.). — Эволюция образа В. (в частности, такие его моменты, как оттеснение В. Индрой и теснейшая связь с Митрой) позволяют восстановить некоторые древние источники этого божества. Сочетание Митра-Варуна (при том, что В. — асура) несомненно родственно др.-иран. Митра-Ахура, что надежно гарантирует индо-иран. характер этой пары. Само имя В.

сопоставляли с хетт. морским божеством *Aruna*, с др.-греч. богом неба Ураном, наконец, со слав. *Волосом/Велесом* — скотьим богом, лит. *Velinas* и т. д. Поэтому при сохранении ряда неясностей не приходится сомневаться в индоевропейских параллелях в этому имени.

ЛИТЕРАТУРА

Т.Я. Елизаренкова. Еще раз о ведийском боге Варуне // Труды по востоковедению. 1. Тарту, 1968: 113—122.

Ригведа. М., 1972: 149—159, 312—323.

Мифы Древней Индии. М., 1975: 40 и сл., 80 и сл., 96 и сл., 100 и сл., 130 и сл., 137 и сл., 177 и сл., 192 и сл.

С.Л. Невелева. Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975: 73—76.

G. Dumézil. Ouranos-Varuṇa. Étude de mythologie comparative indo-européenne. P., 1934.

H. Lommel. Das Varuṇa und Fluch-Gedicht. Atharvaveda 4, 16 // Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch. 92. 1938: 452—463.

H. Lüders. Varuṇa. 1—2. Göttingen, 1951—1959.

L. Renou. Varuṇa dans l'Atharvaveda // Festgabe für H. Lommel. Wiesbaden, 1960: 122—128.

P. Thieme. Patañjali über Varuṇa und die sieben Ströme // Indo-Iranica. Mélanges présentés à G. Morgenstierne. Wiesbaden, 1964: 168—173.

Idem. King Varuṇa // German Scholars on India. Varanasi, 1973: 333—349.

S. Bhattacharji. The Indian Theogony. Cambridge, 1970: 23—47.

F. B. J. Kuiper. Ahura Mazdā 'Lord Wisdom' ? // Indo-Iranian Journal. Vol. 18. 1976: 33—38.

ВАСУ (др.-инд. *Vasu*, *Vasava*-, множ. число; от *vasu*- 'добрый') — восемь божеств, образующих особый класс. Вместе с 11 Рудрами и 12 Адитьями В. образуют др.-инд. пантеон из 33 богов (ср. АВ, Шат.-Бр. и др.). В ряде гимнов РВ, в отдельных эпизодах эпоса, в перечислениях и классификациях в упанишадах все три класса богов выступают вместе. Вместе с тем уже в брахманах В. связываются с землей, тогда как Рудры — с воздухом, а Адитьи — с небом (Шат.-Бр. I, 3, 4, 12; IV, 3, 5, 1). В Чханд.-Упан. III, 6—10 В. входят в состав 5 групп, причем они связаны с Агни, Рудры — с Индрой, Адитьи — с Варуной и т. д. Агни как предводитель В. появляется только в поздних ведийских текстах, но уже в РВ он сопутствует В. (X, 3, 2; 110, 3; 150, 1). В более ранний период руководитель В. — Индра (именуемый в эпосе Васава), хотя и он не может преступить их закон (X, 48, 11); в позднем индуизме это место начинает зани-

мать Вишну. Божества, составляющие класс В., представляют собой персонификацию природных явлений, стихий и объектов, ср. Вишну-Пур.: вода (Апа), полярная звезда (Дхрува), луна (Сома), земля (Дхара или Дхава), ветер (Анила), огонь (Анала или Павака), утренняя заря (Прабхаса), свет (Пратьюша); в Брих.-Упан. III, 9, 3: огонь, земля, ветер, воздушное пространство, солнце, небо, луна, звезды; позже как В. рассматриваются Ашвины, Адитьи, Рудры, Вишну, Шива и Кубера (в Вишну-Пур.: Агни, Сома, Ваю, Дхрува и др.). В Рам. В. — дети Адити. Об отдельных В. см. в статьях, посвященных конкретным богам этого класса; там же литература о В.

ВАТА (др.-инд. *Vāta*, собств. — ‘ветер’, от *vā*- ‘веять’, ‘дуть’) — божество ветра. Несомненно, В, тесно связан с *Ваю* (см.), обладающим теми же функциями, на основании чего иногда объединяют эти два имени в единый мифологический образ. Тем не менее, характеристики этих двух персонажей и их связи довольно заметно различаются, в силу чего В. и Ваю целесообразно рассматривать по отдельности. В. — менее индивидуализированная и неантропоморфная форма божества; в ряде случаев В. — обожествленная сила ветра, порыв ветра, нечто орудийное. В РВ ему посвящено два небольших гимна (X, 168; 186). В, узнают не по его образу, а по свисту, завываниям. Его колесница, запряженная конями (их запрягает Индра, X, 22, 4—5), мчится всё сокрушая, грохоча, порождая красноватые отблески, вздымая пыль, по земле и по воздуху (касаясь неба). За В. следуют вихри. В. — перворожденный, он — дитя мира, друг вод, дыхание богов, подчинен космическому порядку. Он никогда не отдыхает, с ним на его колеснице всегда находится бог-царь всего мира. Помимо Индры В. связан с *Парджаньей* (ср. X, 65, 9, где пара В. — Парджанья противостоит паре Ваю — Индра, и 55, 10, где В. и Парджанья названы господами могучего грома). Отсюда и связь В. с дождем (VII, 40, 6), бурей, грозой (IV, 17, 12; V, 83, 4; X, 168, 1—2). Вместе с тем В. приносит исцеление и долголетие (X, 186). В послеведийский период роль В. становится менее существенной, и нередко Ваю выступает как замена В. — Имя В. как обожествленного ветра восходит к индоевроп. эпохе; ср. иранск. параллели (особенно зороастрийск. *Vata* или *Oado* на монетах эпохи Канишки) или персонифицированный образ *Ветра* в слав. мифологии.

ЛИТЕРАТУРА

Ригведа. М., 1972: 179, 339—340.

S. Wikander. Vayu: Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte. 1. Uppsala—Lpz., 1941.

ВАЧ (др.-инд. *Vāc*, букв. 'речь', 'слово') — богиня речи, персонификация речи. В РВ ей посвящен один гимн (X, 125), в котором В. описывает сама себя, анаграммируя, в частности, свое имя. В. обитает на небе и на земле, ее лоно в воде, в море; она распространяется по всем мирам, достигает неба, веет, как ветер, охватывает все миры. В. выше неба и шире земли. Она — владычица и собирательница богатств, наделяет ими всех; кого она любит, тот становится сильным, мудрым, брахманом, риши; тех, кто ненавидит брахманов, В. поражает стрелой из лука Рудры, который она натягивает. Она порождает споры между людьми и насыщает тех, кто слышит сказаное ею. Она многообразна и многоформенна, и такой ее создали боги. Она несет Митру, Варуну, Индру, Агни, Ашвинов, Сому, Тваштара, Пушана и Бхагу; вместе с нею — Рудра, Васу, Адити, все боги. Ее называют божественной, царицей богов (VIII, 89, 10—11). В творении сущего В. связана с Праджапати (брахманы), а через эпитет *Вачаспати* 'господин речи' — с Вишвакарманом и Сомой. В период после РВ В. обретает многие связи (генеалогические, родственные, сюжетные). Так, уже в АВ она отождествляется с *Вирадж* и считается дочерью *Камы*, тогда как, по мнению Саяны, она дочь великого риши Амбхрины (от слова со значением 'влажный'). В Тайтт.-Бр. ее называют «матерью Вед» (то же в Мбх.; в Айт.-Бр. VI, 15 Вишну тремя шагами приобретает миры, веды и В. — речь) и женой Индры, содержащей в себе все миры (интересно, что иногда В. — атмосферная богиня, а гром называют «голосом /*vāc*/ срединного пространства», ср. Найгхант. 5, 5). Шат.-Бр. говорит о ней как об одной из жен Праджапати, создавшего воды из мира в образе речи. В эпический период В. становится богиней мудрости и красноречия; ее начинают отождествлять с Сарасвати, рекой и речной богиней и считать женой Брахмы (в Бхаг.-Пур. она его дочь, а в Падма-Пур. она дочь Дакши, жена Кашьяпы и мать гандхарвов и апсар). Самый известный мифологический сюжет с участием В. — выкуп у гандхарвов украденного ими Сомы ценой В., превращенной в женщину (Айт.-Бр. I, 27; Тайтт.-Самх. VI, 1, 6, 5; Майтр.-Самх. III, 7, 3), ср. мотив В., выманивающей у гандхарвов

Сому (Шат.-Бр. III). — Образ В. сложился на основе др.-инд. представлений о триаде мысль — слово — дело и об особом значении звучащей речи. Указывались параллели между др.-инд. теориями слова и некоторыми чертами В., с одной стороны, и учением о Логосе в др.-греч. философии, с другой.

ЛИТЕРАТУРА

Ригведа. М., 1972: 252—253, 395—397.
C.A. Scharbau. Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur. Stuttgart, 1932: 123 и сл.
B. Essers. Vāc. Het woord als godsgestalte en als godgeleerdheid in de Veda. Groningen, 1952.

ВАЮ (др.-инд. *Vāyú*, собств. 'ветер', 'воздух', от *vā*- 'веять, дуть') — бог ветра, см. также *Вата*. Ему посвящен целиком один гимн в РВ; в нескольких гимнах он славится вместе с Индрой (ср. пару Индра — Ваю). В. более индивидуализирован, чем Вата, хотя и его характеристики довольно неопределенны (у него приятная внешность, он тысячеглаз, быстр, как мысль, касается неба и т. д.). В. рожден двумя мирами (РВ VII, 90, 3), заполняет воздушное пространство (X, 65, 1—2), появляется утром (он связан и с утренними зорями, I, 134, 3—4); у него сияющая колесница и множество коней (99, 100, 1000; иногда — быков); с ним в колеснице — сам Индра. В. щедр, благосклонен, у него богатства, которые он дарит, он награждает жертвователя сыном, дает потомство, имущество, коней, быков, славу, предоставляет убежище, рассеивает врагов. Помимо того, что В. связан с Индрой (а однажды и с Марутами, которых В. родил, I, 134, 4), подчеркиваются мотивы, в которых В. объединяется с Сомой: В. имеет право (иногда с Индрой) на первый глоток Сомы, Сома приятен ему, он должен подняться к В., течет навстречу, бежит от него, предлагает ему певца и т. д. Однажды упоминается, что В. — муж дочери Тваштара (VIII, 26, 21—22). К В. обращаются вместе с Индрой и Парджаньей, ему приносят в жертву животное белой масти (Майтр.-Самх. II, 5, 1). Природа В. проявляется в том, что он — жизненное дыхание (*prāṇá*, РВ I, 164, 31—32) и сам возник из дыхания пуруши (X, 90, 13). В послеведийский период образ В. становится более определенным (ср. Вишнудхарм.-Пур. LVIII, 1—6: антропоморфное изображение). Он входит в ряд сюжетов. Так, в Рам. I, 1, 17, 35 В. влюбляется в доче-

рей Кушанабхи и, оказавшись отвергнутым, проклинает их; там же (IV, 1, 32; V, 2, 17—22; V, 3, 27—34) В. выступает как отец Ханумата и Сампатина (в Мбх. он отец Бхимы). В Бхаг.-Пур. В. по просьбе мудреца Нарады разрушает вершину горы Меру, которая падает в море, давая начало острову Ланка. В ряде случаев В. сопровождает Индру в битвах (иногда как колесничий); интересно, что в мифе о победе над Вритрой в версии Шат.-Бр. IV боги посылают на разведку В. В сказании о соперничестве Вишвамитры и Васиштхи из-за коровы Нандини (Рам. I) Индра посылает В. и *Каму* помочь апсаре Менаке. Иногда В. выступает как даритель: Карттикее он дает колесницу (сказание о Сканде — Матсья-Пур.), Кали — уши, лук и стрелы (Марк.-Пур.). Существенно превращение В. в одного из хранителей мира (*локапала*), в его власть был отдан северо-запад, его животным (*вахана*) стал олень (Матсья-Пур.). В Вишну-Пур. упоминается, что В. входит в группу *Васу*. В упанишадах В. нередко появляется в списках и при классификациях. — Ближайшее мифологическое соответствие В. — авест. *Vayu*, ср. осет. *wæjug* ‘привратник загробного мира’.

ЛИТЕРАТУРА

S. Wikander. Vayu: Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte. 1. Uppsala—Lpz., 1941.

ВЕДИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, совокупность мифологических представлений ведийских ариев (вторгшихся во II тысячелетии до н. э. в северо-западную Индию и постепенно расселившихся в восточном и южном направлениях); обычно под В. м. понимают мифологические представления ариев периода создания вед, а иногда и периода создания брахман, прозаических комментариев к ведам, и упанишад, тайных учений философско-религиозного характера, генетически связанных с ведами, но отражающих, по сути дела, уже иную культурную традицию; хронологически В. м. относится к эпохе между серединой II и серединой I тысячелетий до н. э., когда первобытно-общинное устройство ведийского общества находилось уже на стадии разложения и постепенно формировался уклад, который был характерен для военной демократии.

Источники В. м.: четыре древнейших собрания вед; брахманы к соответствующим ведам (ценные сведения о ритуале, интерпретации его сокровенного смысла и символики, ряд мифов и

мифологизированных преданий); араньяки, тексты, связанные с брахманами; упанишады. Эти источники относятся к классу шрути — «услышанное» (т. е. откровение). В. м. передавалась устно, и «божественному» характеру текстов соответствовала особая роль речи и памяти, противостоящих забвению и нечленораздельному хаосу. Тексты смрити — «запоминаемое» (восходящее к авторитетам) включают сутры, в которых речь идет о жертвоприношениях, домашних обрядах, мифологизированном законодательстве и т. п. Некоторые сведения о В. м. могут быть извлечены из более поздних индуистских текстов, генетически связанных с ведийской традицией, и даже из буддийских текстов. В этом смысле даже поздние индуистские тексты, обряды, изобразительное искусство наряду с ведийской археологией и языковыми свидетельствами (прежде всего при сравнительно-исторической интерпретации их: этимология, топономастика и др.) могут рассматриваться как косвенные источники В. м. В последнее время прибавился еще один источник — языковые данные о пребывании индоарийцев во II тысячелетии до н. э. на Ближнем Востоке.

Истоки В. м. лежат в мифологических и религиозных представлениях индоевропейских племен более раннего времени (по крайней мере, III тысячелетия до н. э.), в той или иной степени модифицированных в условиях жизни ведийских ариев. Об этом можно судить по совпадению слов, обозначающих целый ряд важнейших религиозно-мифологических понятий и имен, в ведийском и других индоевропейских языках. Характерно, в частности, сохранение ряда архаизмов в окраинных ареалах (например, в ведийском и в кельто-италийском). Другой ряд соответствий предполагает более поздние культурно-языковые общности, но еще в рамках общеиндоевропейской традиции (ср. греко-индоиранские параллели). Сопоставление данных В. м. в их языковом выражении с фактами других индоевропейских традиций свидетельствует об исключительной архаичности исходных элементов В. м. (чем и объясняется особая роль В. м. в реконструкции древних индоевропейских представлений) и о выводимости большей части элементов В. м. из общеиндоевропейского мифологического и лингвистического фонда. Индоевропейские соответствия свидетельствуют, например, об индоевропейских истоках таких ведийских понятий, как «бог» (*devá*-), «бессмертный» (*amṛ́ta*-), «вера» (*śraddhá*), «царь» (*rājan*-), «жрец» (*brahmán*) и т. д.,

таких мифологических имен, как Дьяус-питар, *Ушас*, *Парджанья*, *Пушан*, *Варуна*, *маруты*, *Яма*, *Ахи Будхнья* и т. п. Еще более очевидны связи В. м. с древнеиранской, позволяющие надежно реконструировать ядро единого индоиранского пантеона, некоторые общие мифологические мотивы, сходные черты ритуала (включая жреческую организацию) и основные элементы исходной религиозно-мифологической концепции, отличающейся от других древних индоевропейских традиций. Об индоиранских истоках В. м. свидетельствуют такие понятия, как: вед. *ásura-* — авест. *ahura-*, один из двух основных классов мифологических персонажей; вед. *átharvan-* — авест. *aθaurvan-*, *äθravan-*, названия жрецов; вед. *kṣatrá-* — авест. *xšaθra-*, название одной из групп в социальной иерархии; вед. *yajñá* — авест. *yasna-* ‘жертвоприношение’; вед. *barhís* ‘жертвенная солома’ — авест. *Barᵊsman*; вед. *sóma-* — авест. *haoma-*, растение и напиток, вызывающий экстатическое состояние; вед. *ṛtá* ‘космический закон’ — авест. *aša* и др. О соответствиях между именами мифологических персонажей свидетельствуют вед. *Mitrá* — авест. *Miθra-*; вед. *Vṛtrahán-*, эпитет *Индры* (букв. ‘убийца *Вритры*’) — авест. *Vṛθragna-*; вед. *Yamá* и его отец *Vivásvant-* — авест. *Yima-* и его отец *Vivahvant-*; вед. *Vā́ta-* — авест. *Vāta-*; вед. *Vāyú-* — авест. *Vāyu-*; вед. *Apāṃ Nápāt* — авест. *Apãm Napāt̰*; вед. *Tritá- Aptyá-* — авест. *Θrita- Aθwya-*; вед. *Nāsatya-* — авест. *Nā́ŋhaiθya-*; вед. *Bhága-* — авест. *baγa-*, др.-перс. *baga* — ‘бог’, ‘господин’; вед. *Aryamán-* — авест. *airyaman-*, перс. *ērmān* — ‘гость’ и т. д. Возможно, что часть этих сопоставлений объясняется заимствованием древнеиранскими племенами ряда ведийских слов и имен мифологического содержания в условиях двусторонних связей иранских племен с ведийскими в восточном Иране (как полагают некоторые ученые). Тем не менее единство индо-иранской мифологии остается вне всяких сомнений. Различия между В. м. и древнеиранской мифологией помогают уточнить проблему хронологии и направление эволюции некогда единой системы.

Поскольку документы из архивов Богазкёя, Тель-Амарны, Митанни, Нузи, Алалаха свидетельствуют о пребывании ариев, близких к ведийским племенам, в Передней Азии в середине II тысячелетия до н. э., — эти данные в известной мере также могут быть использованы для характеристики «протоиндоарийской» мифологии, совпадавшей с ранней В. м. или очень близкой к ней.

В В. м. обнаруживаются также некоторые черты сходства с религиозно-мифологическими представлениями древней культуры долины Инда (Мохенджо-Даро, Хараппа), существовавшей до вторжения ведийских ариев и, возможно, ими уничтоженной. Не исключено, что речь идет о заимствованиях. Однако, учитывая хронологию этих инноваций, можно думать и о более позднем их происхождении под влиянием контактов с автохтонным населением Индии далее к югу и востоку: встречающиеся в В. м. образ мирового дерева в виде *ашваттхи*, многоголовые или многоликие боги, Великая богиня, композиция из птиц и змей, *Рудра*-Шива, отчасти *Вишну*, некоторые символы — *свастика*, *линга*, *йони* и т. п., отдельные представления о мифологизированном пространстве и времени, планетах и т. п. находят аналогии не только в данных цивилизации долины Инда (см. *Древнеиндийская мифология*), но и в других традициях этого ареала.

Основные источники, как правило, не содержат мифов в чистом виде. Лишь в относительно немногочисленных случаях мифы излагаются достаточно полно; чаще приходится иметь дело с фрагментами или даже с отдельными разрозненными мотивами, именами и словами, являющимися осколками мифа или результатом его свертывания. Поэтому для полного суждения о В. м. необходима известная реконструкция совокупности мифов и их упорядочение (иерархизация). Тем не менее можно с уверенностью говорить об универсальности мифологического начала в ведийской традиции (само слово *veda* — ср. русск. *ведать*, *ведовство* — обозначало всю область сакрального мифологизированного знания).

К высшему (божественному) уровню В. м. принято относить 33 бога (333 в некоторых брахманах; в отдельных источниках — 3306, 3339), причем само это число — существенная константа, под которую «подгоняется» количество персонажей. Эти 33 бога делятся на земных, атмосферных (промежуточных) и небесных. Иногда богов членят на группы (8 *васу*, 11 *рудр*, 12 *адитьев* и еще 2 божества — *Ашвины* или *Дьяус* и *Притхиви*, или Индра и *Праджапати* и т. п.), противопоставленные по тому же тройственному принципу. Несмотря на отдельные отклонения в составе групп, ядро остается устойчивым: Притхиви, *Агни*, *Брихаспати*, *Сома*, *Сарасвати* и др. — земные; Индра, *Трита* Аптья, *Апам Напат*, *Матаришван*, Ахи Будхнья, *Аджа Экапад*, Рудра, маруты, *Ваю*, *Вата*, Парджанья,







Слева — Богиня земли (?). Золотое блюдо. VIII—VII вв. до н. э. Лаурия-Нандагарх. В центре — Шива лингамурти. Фаллический образ Шивы-Рудры. Камень. I в. до н. э. Гудималлам. Справа — Индра как верховное божество на слоне. Барельеф II в. до н. э. Бходжа

Апас — атмосферные; Дьяус, Варуна, *Митра* и другие адитьи, *Сурья*, *Савитар*, Пушан, *Вишну*, *Вивасват*, Ушас, Ашвины — небесные. Более поздние тексты предлагают иные интерпретации тех же групп: васу — огонь, земля, ветер, воздушное пространство, солнце, небо, луна, звезды; рудры — 10 органов жизнедеятельности и *атман*; адитьи — 12 месяцев года (Брих.-Упан. III, 9, 1—5). Подобные членения отражают попытки установления соответствий между архаичными космологическими схемами трехчленной вселенной и составом пантеона (а позже — основными элементами макро- и микрокосма).

В основе другой классификации богов лежит различение трех социальных функций: магико-юридической (адитьи и прежде всего Варуна и Митра — жрецы), военной (Индра и маруты — воины), плодородия (Ашвины — производители материальных благ). Эта классификация подкрепляется текстовыми последовательностями, в которых за Варуной и Митрой следуют Индра и маруты, Ашвины, Пушан и т. д. Хронологически-стадиальные расхождения в синхронном плане реализуются как противопоставления по признакам



Вишну, сидящий на Гаруде. Шифер. XII в. Канара

активности — инактивности и актуальности — неактуальности, что позволяет дифференцировать Дьяуса и Притхиви от Варуны и Митры, последних от Индры и т. д. Переход к индуизму связан с резким усилением значения триады *Брахма*, Вишну, Шива. Наконец, персонажи ведийского пантеона образуют и другие многочисленные группы — иногда устойчивые и неразложимые, иногда более или менее случайные. В одних случаях такие группировки четко функциональны и актуально осознаваемы, в других — традиционны и выводимы лишь из предыдущего состояния.

Одно из самых существенных противопоставлений внутри пантеона отделяет богов-*дева* от *асур* — небесных божественных персонажей, обладающих колдовской силой (*майя*); к последним относятся адитьи (прежде всего — Варуна и Митра), Агни и др. Несколько иной характер имеют парные группы. Среди них — Ашвины, два божественных близнеца, никогда не выступающие порознь и образующие особую мифологическую единицу; Митра — Варуна, весьма часто образующие пару с четкой спецификой составляющих ее элементов внутри семичленного объединения адитьев (вместе с тем Митра и особенно Варуна нередко выступают по отдельности или даже в других сочетаниях, ср. Индра — Варуна), или Дьяус — Притхиви; ситуационные объединения типа Индра — Агни, Индра — Сома, Индра — Вишну, Индра — Пушан, Агни — Сома, Агни — Парджанья, Парджанья — Вата, Сома — Рудра, Ушас — Накта и др.; супружеские пары (Индра — Индрани, Варуна — Варунани, Агни — Агнаи, Ашвины — Ашвини, Дьяус — Притхиви и др.).

Особый вид объединения богов (включая иногда и низших) — целое «Все-боги» — *Вишведева*. Обычно «Все-боги» упоминаются при перечислениях в связи с жертвоприношениями, причем с каждым богом связываются характерные деяния. Иногда же «Все-боги» выступают как некий сплав признаков и действий, лишь отчасти соотносимых с конкретными персонажами.

Из других особенностей ведийского пантеона следует указать на значительное количество абстрактных божеств разного типа: боги, чьи имена связаны с обозначением неких элементарных космологических актов и снабжены суффиксом деятеля (Савитар, *sū*- — ‘рождать’; *Тваштар*, *t/v/aks* — ‘придавать форму’, ‘создавать’, *Дхатар*, *dhā*- — ‘устанавливать’, ср. также Дхартар — ‘Поддерживатель’, Тратар — ‘Защитник’ и др.); боги-создатели (*Вишвакарман* — ‘Все-

делатель'; Праджапати — 'Господин потомства'); боги и богини, персонифицирующие абстракции [боги *Шраддха* — 'Вера', *Манью* — 'Гнев', *Вач* — 'Речь', *Кала* — 'Время', *Ниррити* — 'Гибель', *Тапас* — 'Космический жар', *Кама* — 'Желание', *Пурамдхи* — 'Изобилие', Арамати — 'Благочестие', Сунрита — 'Щедрость', Скамбха — 'Опора', Прана — 'Дыхание' и т. п.; богини Хотра — 'Призыв', Дхишана — 'Изобилие', Варутри — букв. 'Отвратительница (зла)', 'Защитница', Бхарати — богиня священной речи и др.]; *Адити* как персонификация абстракции в чистом виде — 'Несвязанность', 'Безграничность' (она же мать Варуны и Митры) в противопоставлении *Дити* (матери *дайтьев*). Есть мнение, что весь класс адитьев состоит из богов, чьи имена обозначают абстрактные понятия: Варуна — 'Истинная Речь', Митра — 'Договор', *Арьяман* — 'Гостеприимство', 'Товарищ', Анша — 'Доля', Бхага — 'Доля', 'Часть', 'Наделитель', Дакша — 'Ловкость', 'Способность'. Нечто сходное наблюдается и в других случаях — мифологизация и деификация (обожествление) названий рек (особенно ср. Сарасвати), конкретных предметов и явлений: Сома — растение, напиток, бог; Агни — огонь, бог; Ушас — заря, богиня.

Разное положение на шкале «абстрактное — конкретное» в известной степени связано с различным уровнем антропоморфности персонажей высшего уровня — от предельной [при которой, однако, сохраняются следы связи с соответствующим явлением (Индра, Варуна и др.)] до значительно ослабленной (Дьяус, Притхиви, Агни, Сома, Сурья и др.), причем эти же элементы могут выступать и без каких-либо признаков антропоморфности. В ряде случаев антропоморфный персонаж трансформируется в териоморфный (ср. Индра → бык, Агни → конь, Пушан → козел и т. п.; ср. корову как мать марутов). Некоторые абстрактные деифицированные элементы принципиально неантропоморфны. Другая примечательная особенность, соотносимая с данной, состоит в многочисленных примерах синонимии персонажей В. м. в том, что касается их функций и связей. Так, с солнцем как небесным огнем оказываются связаны Сурья, Савитар, Агни, Митра, Пушан, Ушас и др. И в других случаях сферы действия богов и их характеристики постоянно пересекаются и частично покрывают друг друга. Отсюда следует, что каждое божество характеризуется несколькими признаками, которые то актуализируются, то нейтрализуются, и что вся совокупность персонажей объединяется

относительно ограниченным набором основных признаков. Именно это и создает синкретизм ведийских богов, полнее всего реализующийся в явлениях двух родов. С одной стороны, речь идет о постоянных (иногда весьма длинных) рядах отождествлений типа «Ты, Агни, — Индра, … ты — Вишну, … ты — брахман, … ты, Агни, — царь Варуна, … ты бываешь Митрой, ты — Арьяман…» и т. д. (РВ II, 1). С другой стороны, эта особенность В. м. объясняет то, что каждое божество в данной ситуации могло возрастать в ранге и трактоваться как высшее независимо от его места в системе мифологии. Указанные черты, в частности тождество в заданном отношении, различия градуального характера, свойственные мифологическим персонажам, создают особую структуру ведийского мифологического пространства. В аспекте тождества оно тяготеет к текучести и непрерывности, в аспекте различения оно дискретно и счетно.

Мифологическое пространство В. м. разнородно и производит впечатление несбалансированности его частей и слабой организованности в целом [неотчетливость иерархических связей (и Индра и Варуна — «цари богов»), смазанность границ между богами, богами и небогами, абстрактными и неабстрактными персонажами, между разными уровнями системы, между языковым и мифологическим топосом и т. п.]. Обилие версий одного и того же мифа (напр., космогонического) или наличие единой схемы мифа, заполняющейся разными персонажами, создает принципиальную множественность мифологического описания и соответственно его интерпретаций, что увеличивает открытость системы В. м. В отношении основного корпуса мифов эта система весьма избыточна и недостаточно конструктивна. Более того, значительная часть персонажей В. м. лишь в относительно небольшой степени объясняется или выводится из известных мифов. В этом отношении персонажи В. м. образуют имманентную систему с бóльшим количеством информации (в теоретико-информационном смысле) ее элементов, чем, напр., боги древнегреческого пантеона, весьма полно описывающиеся через миф.

Особенности системы В. м., в частности ее открытость и незавершенность, определили дальнейшие черты в ее развитии в направлении создания больших спекулятивно-религиозных, теологических (включая и тяготеющие к монотеистическим решениям) и натурфилософских концепций. Эти условия, в частности, способствовали перекодированию тех или иных элементов В. м. или их кон-

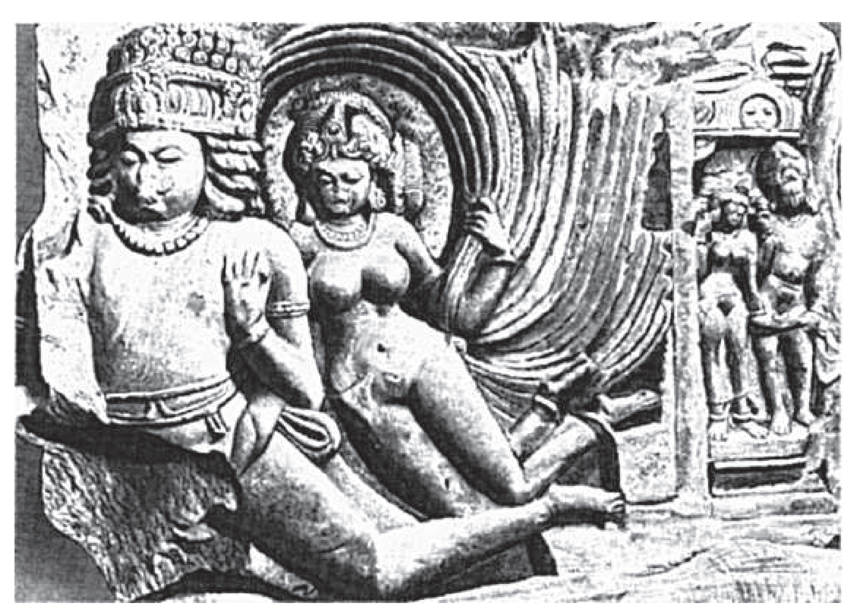
фигураций в духе морально-этических учений. Так, универсальный принцип, определяющий статус ведийской вселенной, равно приложимый к богам и людям, физическому и духовному, — *рита* (*ṛtá*), противопоставленный анрита (*anṛtá*), беспорядку, хаотичности, отсутствию истины. Концепция рита приводит к понятию истины (*satya*) и в морально-оценочном плане, а также к понятию соответствующего поведения (*vrata*), а позднее и долга (включая учение о четырех стадиях жизни). В этом смысле учение о *ṛtá* предвосхитило более поздние концепции *кармы* и *дхармы*.

Помимо высшего (божественного) уровня системы В. м. (1), можно говорить еще о ряде уровней: 2) деифицированные абстрактные понятия, женские божества (кроме Ушас); 3) полубожественные персонажи (чаще всего групповые: *Рибху*, *апсары*, *гандхарвы*, Вастос пати, *ангирасы*); 4) мифические герои и жрецы (*Ману*, *Бхригу*, *Атхарван*, *Дадхьянч*, *Атри*, Канва, Кутса и др.); 5) враждебные демонические персонажи, играющие заметную роль в мифологических сюжетах (как индивидуальные — Вритра, *Вала*, *Шушна*, *Шамбара*, *Намучи* и т. п., так и групповые — асуры, *пани*, *даса*, *ракшасы*, *пишачи* и др.); 6) деифицированные неантропоморфные объекты: животные (лошади: Дадхикра, *Таркшья*, *Эташа*, Пайдва; бык, корова, козел, черепаха, обезьяна, птицы), растения (ашваттха как образ мирового дерева), элементы ландшафта (реки, горы и т. д.), атрибуты жертвоприношения (алтарь, подстилка из жертвенной травы, жертвенный столб, давильные камни и т. п.), символы (так называемая *cakra*, т. е. колесо — солнце, свастика, посуда, утварь и т. п.); показательно, что к одушевленным предметам относятся алтарь, бубен, оружие, игральные кости, целебные мази и пр., якобы обладающие волей и способностью действовать; 7) человек в его религиозно-мифологическом аспекте: разные виды жрецов (брахман, хотар, удгатар, адхварью, атхарван), человек как объект мифологической системы (молитва, жертвоприношение и т. д.) и субъект соответствующих описаний; «отцы» (*питары*), усопшие предки, живущие на третьем небе и образующие особые семьи, иногда совпадающие с жреческими фамилиями (Васиштхи, Бхригу, Атхарваны, Ангирасы и т. п.).

Существует и другой (неипостасный) способ описания В. м. Он предполагает оперирование предикатами, т. е. основными и наиболее характерными действиями, свойственными мифологи-



Апсара с зеркалом в руке.
Деталь барельефа. X в. Кхаджурахо



Гандхарва и апсара. Барельеф. Песчаник.
VI—VII вв. Сондани. Гуалиджар

ческим персонажам и описывающими основные параметры самой ведийской модели мира. Эти предикаты наилучшим образом выявляют повторяемость общих элементов В. м. При известном разнообразии форм языкового выражения одних и тех же предикатов они могут быть сведены к относительно небольшому числу мифологических мотивов. Более того, выделенные предикаты-мотивы допускают дальнейшую редукцию, в результате которой вычленяется несколько простейших действий. Их целесообразно интерпретировать не в терминах мифологических мотивов, а как элементарные космологические акты-инварианты, соответствующие определенным основным смыслам. К числу таких актов можно отнести создание опоры, установление опоры, осуществление посредничества (создание пространства), наполнение пространства, охватывание всего сущего (реализация свойства быть единым), выход за пределы вселенной и т. п. Эти акты в своей совокупности описывают становление вселенной и одновременно характеризуют ее параметры, т. е. вскрывают основные черты ведийской модели мира.

Космологическая модель В. м. исходит из противопоставления неорганизованного обуженного и вселяющего страх хаоса (*aṁhas*) организованному широкому пространству космоса (*urú loká*), между которыми есть путь; ведийская вселенная противопоставляется неведийской, а ведийский человек — неведийскому. Структура времени и пространства ориентирована на различение сакрального центра (рубеж старого и нового года, центр земли — место жертвоприношения) и профанической периферии; на цикличность и изоморфность большого и малого цикла [год и сутки, концентрические пространства вокруг алтаря по горизонтали (четыре страны света) при трехчленной структуре по вертикали: небо (*svarga loka*) — земля — ад (*nārakaloka*, царство Ямы)], на сопряженность времени и пространства (Брахман = год). Числовые константы — 3 и кратные трем числа: 9, 12, 33…, а также 4, 7. Элементный состав — вода, земля, огонь, воздух, позже — эфир (акаша); метафизические сущности — сущее (*sat*): не-сущее (*asat*), связанное (*diti*): несвязанное (*aditi*). Существен для ведийской концепции изоморфизм макро- и микрокосма (ср. происхождение частей мира из членов тела первочеловека *Пуруши*). Все эти элементы так или иначе отражены в мифах творения и в разных их вариантах [Отец-Небо и Мать-Земля,

Пуруша, золотой зародыш, Нечто Единое (*tad ekam*), сущее, космический жар (*tapas*), Вишвакарман, Праджапати (самозарождение), космогонический процесс как жертвоприношение и т. д.]. Ведийская космогония таким образом в значительной степени определяет и ритуал (жертвоприношение воспринимается как образ космогонического акта) и мифологию.

Ядро В. м. образуют космогонические мифы, представленные рядом вариантов. Начальное состояние, соответствующее хаосу, описывается как полное отсутствие элементов вселенной и основных противопоставлений, обусловливающих ее функционирование [«Тогда не было ни сущего, ни не-сущего. Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним… Тогда не было ни смерти, ни бессмертия, не было разницы между днем и ночью… Всё это неразличимо текуче» (РВ X, 129)]; вместе с тем подчеркивается монистический принцип («Без дуновения дышало Единое, и ничего кроме него не было»).

Начало творения дали воды, из них родилась вселенная, они ее основа (ср. брахманы). Из вод возникли земля (обычно путем сгущения вод, более поздняя версия — путем пахтанья океана; сгущение же вод, отвердение их — результат совместной деятельности девов и асуров) и пища. Другой вариант — происхождение из вод яйца (в частности, золотого), из которого через год появился демиург Праджапати или бог-творец *Брахман*. Яйцо раскололось на золотую и серебряную половины, из них возникли соответственно небо и земля. В яджурведической литературе творение связывается с вепрем начальных времен (обычно отождествляемым с Праджапати), ныряющим в воды и из ила создающим землю. Некоторые тексты отражают версию, согласно которой земля и солнце (огонь) возникли из лотоса, плававшего в водах (также при участии Праджапати). Эта последняя версия, видимо, имеет свои истоки в космогонических представлениях автохтонного населения Индии. Также известны и другие поздние варианты мифа о творении (например, в упанишадах), являющиеся уже результатом натурфилософских спекуляций, но сохраняющих и исконную мифологическую основу. Ср., например, версию о творце, отождествляемом со смертью или голодом, пожелавшем воплотиться, т. е. создать тварный мир (Брих.-Упан.). Дальнейшие вариации этого мотива — создание жертвы (в частности, для Праджапати, создав-

шего потом дева и асур) и из частей ее основных элементов — вселенной — приобретают значение самодовлеющего целого. Речь идет прежде всего о создании вселенной из членов тела первочеловека Пуруши (РВ X, 90; АВ X, 2) — как природной, так и социальной организации («Когда разделили Пурушу, … брахманом стали его уста, руки — кшатрием, бедра его — вайшьей, из ног возник шудра. Луна родилась из мысли, из глаз возникло солнце, … из головы возникло небо…»); в основе этого варианта лежит практика древних человеческих жертвоприношений. Подобно этому ашвамедха дала начало мифологическому варианту творения мира из частей коня (Брих.-Упан.). Начиная с «Атхарваведы», нередко отождествляется с жертвоприношением и Вишну, с которым уже в «Ригведе» связана мифологема о трех шагах, создающих вселенную и моделирующих как структуру ее, так и функцию центра, исполняемую Вишну. Обычно эта мифологема включается в миф о борьбе с демоном Вритрой, в которой Вишну помогает Индре. Творение как результат жертвоприношения связывается также с Вишвакарманом, «творцом всего», являющимся то как плотник, то как кузнец, то как ваятель, или с Тваштаром, демиургом и искусным мастером. В частности, Тваштар породил Брихаспати (или Брахманаспати), который как божественный первожрец также имеет отношение к творению. Вишвакарман, Тваштар, Брихаспати в мифе нередко изофункциональны (подобны) Праджапати. Наконец, иногда первичная космогоническая функция приписывается в мифе Индре, разъединившему небо и землю, укрепившему землю и установившему небесный свод, что привело к созданию этого мира, характеризуемого дуальностью (верхний мир — нижний мир, день — ночь, дева — асуры и т. д.).

Перечисленный круг мифов и мифологических мотивов составляет периферию в В. м., отражающую как бы предысторию творения. В центре В. м. — мифы о «втором творении», точнее говоря, основной миф о борьбе Индры с его противником, воплощающим силы хаоса, неопределенности, деструкции, и создании новой вселенной, организованной на иных началах. В качестве противника Индры выступают прежде всего демоны — чудовища Вритра, Вала, реже Шушна, Пани и др., скрывающие скот (в скале, в пещере), солнце, утреннюю зарю или сковывающие воды. Победа Индры приводит к освобождению скота, вод и т. д., расчленению чудовища на

части, воссозданию космоса, в частности в том его аспекте, который связан с плодородием, богатством, потомством, с переходом от экстенсивного использования природы к интенсивному, т. е. к специфически ведийскому социальному космосу.

Этот основной миф, варьирующийся в многочисленных версиях, содержит ряд существенных мотивов [например, чудовище на горе (холме), охраняющее напиток бессмертия (амриту), сому, или в водах и т. п.], которые, с одной стороны, помогают установить связь основного мифа с другими мифологическими мотивами, являющимися его трансформациями, а с другой стороны, дают возможность конкретизировать его роль в жизни ведийского общества. Так, становится весьма вероятным предположение, что этот основной миф был своего рода сценарием, воспроизводимым в ритуале перехода, приуроченном к новому году, т. е. к тому критическому моменту, когда в соответствии с циклической концепцией времени космос возвращается к своему изначальному недифференцированному состоянию, и особый ритуал должен был заново синтезировать космос, повторив все этапы его становления, имевшие место в «первоначальные» времена. Таким образом, в основном мифе и ритуале актуализировалась связь мифологической диахронии и синхронии, происходило приобщение к истокам, в частности, через своего рода инициацию (таинство), связанную с отождествлением участника ритуала (или воспринимающего миф) с божественным персонажем основного мифа, проверялась и удостоверялась структура вселенной и ведийского общества. Благодаря основному мифу происходила как бы физическая и нравственная регенерация как всего коллектива в целом, так и его отдельных членов. Обобщенные отражения этой ситуации были в состоянии запечатлеваться в различных образах — от сновидений до таких синтетических концепций, как мировое дерево, брахман и т. п., вокруг которых мог разыгрываться сценарий основного мифа. Разумеется, существовало значительное количество других мифов, но бóльшая их часть в той или иной степени дублировала схему основного мифа или расширяла и модифицировала ее (ср. варианты, связанные с заменой Индры или включением других богов в качестве его помощников). Не случайно, что количество мифов, связанных с данным божеством, в значительной степени зависит от включенности этого божества в схему основного мифа. С персонажами, наделенными абстрактно-

космогоническими функциями (Агни, Сома, Варуна и т. п.), связано весьма небольшое число мифов.

В. м., как она отражена в древнейших текстах, предполагает свободную композицию мифов на основе всей совокупности мифопоэтических знаний (*veda*); каждый сюжет, мотив, атрибут мифологичен в принципе и не требует для своего объяснения специального мифа в установившейся, законченной форме. В то же время в недрах В. м., понимаемой как нечто единое, но представленное в многообразии вариантов, начинали складываться (и чем дальше, тем больше и определеннее) мифологические мотивы, мифологемы и целые мифы, которые со временем отрывались от общего ствола и приобретали бóльшую или меньшую независимость, напр., история любви царя *Пуруравaса* к апсаре *Урваши*, ставшая впоследствии знаменитой благодаря литературной обработке, и др.

Историко-культурное значение В. м. исключительно велико. Она оказалась истоком великих религиозно-философских концепций, зародившихся позже в Индии, и послужила основой для поэтического творчества.

Ряд мифологических мотивов получил яркое выражение в последующей литературе и изобразительном искусстве народов Индии и за ее пределами.

ЛИТЕРАТУРА

Т. Я. Елизаренкова. Мифология Ригведы // Ригведа. М., 1972.
В. Ф. Миллер. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. Т. 1. М., 1876.
Д. Н. Овсянико-Куликовский. Религия индусов в эпоху Вед // Вестник Европы. 1892. Т. 2—3.
Б. Л. Огибенин. Структура мифологических текстов «Ригведы». М., 1968.
A. Bergaigne. La religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda. Vol. 1—4. P., 1878—1897.
A. A. Macdonell. Vedic Mythology. Strassburg, 1897.
M. Bloomfield. The Religion of the Veda. N. Y.—L., 1908.
L. von Schroeder. Arische Religion. Bd. 1—2. Lpz., 1916—1923.
H. Oldenberg. Die Religion des Veda. 2 Aufl. Stuttg.—B., 1917.
H. Griswold. The Religion of Rigveda. L., 1923.
A. B. Keith. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. H. 1—2. Cambridge, Mass. — L., 1925.

G. Dumézil. Mitra — Varuṇa. Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté. P., 1948.
Idem. Les Dieux des Indo-Européens. P., 1952.
L. Renou. Religions of Ancient India. 2 ed. Delhi, 1972.
H. Lüders. Varuṇa. T. 1—2. Gött. 1951—1959.
P. Thieme. Mitra and Aryaman. New Haven, 1957.
J. Gonda. Some Observations on the Relations between «Gods» and «Powers» in the Veda… s'-Gravenhage, 1957.
Idem. Die Religionen Indiens. T. 1—2. Stuttg., 1960—1963.
V. Moeller. Die Mythologie der vedischen Religion und des Hinduismus // Wörterbuch der Mythologie / Hrsg. von H. W. Haussig. Abt. 1. Lfg. 8. Stuttg., 1966.
S. Bhattacharji. The Indian Theogony. Cambridge, 1970.
F. B. J. Kuiper. Cosmogony and Conception: a Query // History of Religions. 1970. Vol. 10. № 2.

ВЕНА (др.-инд. *Vená*) — мифологический царь, сын Анги или Ману (или потомок его), о котором рассказывается в Мбх., Вишну-Пур., Бхаг.-Пур., Хариванше и др. Став царем, В. заявил, что люди должны отказаться от жертвоприношений и что господин жертвоприношений он сам. После того как В. не внял увещаниям мудрецов, они убивают его лезвием травы. Так как В. был бездетным и стране грозили несчастья, мудрецы путем трения бедра (или правой руки) мертвого царя порождают сына странного вида; ему велят сидеть (так объясняется его имя *Нишада* и соответствующие обычаи происшедшего от него племени). От трения брахманами правой руки В. возник прекрасный видом другой сын — *Притху*. Несколько иная версия в Падма-Пур.: В. освобождается от грехов и удаляется в обитель, налагая на себя покаяние. Вишну обещает ему одиночество.

ВИВАСВАТ (др.-инд. *Vívásvat*, собств. ‘сияющий’) — солярное божество, олицетворяющее свет на небе и на земле, родоначальник людей. В РВ упоминается ок. 30 раз. В. — последний (8-й) сын Адити; он родился уродом — без рук и без ног, гладкий со всех сторон; старшие братья Митра, Варуна, Бхага и др. отсекли всё лишнее, и так возник прародитель людей. Впоследствии В. сравнялся с богами, став солнцем (Сурьей; В. — эпитет Сурьи). Из оставшихся частей его тела возник слон. В. стал мужем дочери Тваштара Саранью, которая родила ему близнецов — *Яму* и *Ями*, а сама, не желая жить с мужем, бежала от него в образе кобылицы. В., обернувшись конем, настигает

ее, происходит примирение, рождаются близнецы *Ашвины*, которые стали богами в отличие от Ямы и Ями и Ману, сына В. от женщины, подменившей Саранью во время ее исчезновения. В. первый совершил жертвоприношение и даровал людям огонь (ср. Агни как вестник В.), ср. РВ X, Шат.-Бр. III, Саяна. Индра, Сома, Ашвины и Яма особенно тесно связаны с В.; его имя употребляется как эпитет Агни и Ушас. В ЯВ и Брахманах В. относят к *Адитьям*, а в послеведийский период он вполне отождествляется с солнцем. В. как отец Ямы находит точное соответствие в авест. *Vivaṅhvant*, отце Йимы.

ЛИТЕРАТУРА

Мифы Древней Индии. М., 1975: 21—23.
H. Lommel. Der Mythus von Vivasvat und Saraṇyu // Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch. 99. 1945—1949: 243 и сл.
S. Bhattacharji. The Indian Theogony. Cambridge, 1970: 48—49, 217—219 и др.

ВИРАДЖ (др.-инд. *Virā́j*, собств. 'сияющий' или 'распространяющийся') — олицетворение женского творческого начала. В РВ X, 90, 5 В. родилась от Пуруши, а Пуруша от В. Как женское начало, воплощенное в корове, упоминается В. в АВ VIII, 10, 24; XI, 8, 30. Другая версия содержится в «Законах Ману» I, 32—33: Брахма делит свое тело пополам и дает начало мужчине и женщине, причем В. связывается с мужским началом. Как мифологический образ В. вскоре после ведийского периода исчезает, но становится важным понятием в умозрительной системе Упан. (творческий, материальный принцип, иногда слегка мифологизированный; так, по Шанкаре, В. — материя, супруга Индры как огня Вайшванары; в ряде случаев В. отождествляется с пищей) и в школе Веданта (воображаемый аггрегат тел).

ВИШВАКАРМАН (др.-инд. *Viśvákarman-*, букв. 'творец всего') — божественный творец вселенной, созидатель, поэт. В РВ ему посвящено два гимна в X мандале (81, 82). Существенно, что как эпитет слово В. в РВ относится по разу к Индре (VIII, 87, 2) и к Сурье (X, 170, 4), а в Вадж.-Самх. к Праджапати (XII, 61), с которым В. в ряде случаев отождествляется (АВ IV, 8, 18; Шат.-Бр. VII, 4, 2, 5; VIII, 2, 3, 13; Майтр.-Самх. I, 3, 34 и др.); также устанавливаются и связи В. с Тваштаром. В. всевидящ (он смотрит во все стороны), упоминаются его лицо, руки, ноги, крылья. Он мудрец, жрец, «наш

отец», повелитель речи (*Вачаспати*), «единственный установитель имен богов» (X, 82, 3; АВ II, 1, 3; как и Брихаспати). Он вообще устроитель и распорядитель, обладающий быстрой мыслью, знанием всех мест и всех существ, благосклонностью. В. выступает как ваятель, плотник, кузнец. Он создал землю и раскрыл небо; чтобы сотворить мир, В. приносит самого себя в жертву. В Пуранах и эпосе В. вовлекается в ряд сюжетов, но функция творца суживается до роли искусного строителя, мастера; так, он строит для ракшасов город Ланка (Рам.), дворец для Куберы и для Варуны (в мифе о хранителях мира), создает прекрасную деву (сказание о Сунде и Упасунде), отдает топор Кали, перстни и ожерелья; делает колесницу Пушпака для Куберы, гирлянду для Сканды (Мбх. III), оружие и т. п. В. обрастает и родственными связями: он сын Прабхасы (и внук Дхармы) от Йогасиддхи; у него дочь Санджия (замужем за Сурьей) и сын Нала, обезьяний вожак и строитель (мост через океан); иногда отцом В. называется Брахма.

ЛИТЕРАТУРА

В. В. Иванов. Древнеиндийский миф об установителе имен и его параллель в греческой традиции // Индия в древности. М., 1964: 85—94.
Ригведа. М., 1972: 257—258, 400—402.
Мифы Древней Индии. М., 1975.
С. Л. Невелева. Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975: 93—95.
S. F. Michalski. Hymnes philosophiques du Ṛgveda // История и культура Древней Индии. М., 1963: 207—215.
S. Bhattacharji. The Indian Theogony. Cambridge, 1970: 320—325.

ВИШВАРУПА (др.-инд. *Viśvárūpa* ‘обладающий /принимающий/ всеми формами’) — трехголовое существо демонической природы, сын *Тваштара* (см.), похитивший коров и за это пораженный Тритой и Индрой (РВ X, 8, 8—9,) или плотником (версия Мбх.). Иногда В. называют *Триширас* ‘трехголовый’ (см.) или по имени отца Тваштра. В. богат скотом и лошадьми. Он — пурохита (жрец) богов, хотя и принадлежит к асурам (Тайтт.-Самх. II, 5, 1, 1). Более подробно говорится о В. в эпосе, где он иногда идентичен Вритре (в других случаях они двоюродные братья). Основной сюжет — рождение Вишварупы и Саранью у Тваштара и демонической женщины асурского рода. Грозный, мудрый, предающийся подвижничеству, В. в борьбе богов и асуров тайно стал на сторону последних.

Индра пытался соблазнить В. красотой апсар, но тот устоял против искушений. Тогда Индра, получив отпущение грехов, убил В., срубив все три его головы (Брихаддев.). Этот миф сравнивают с иранск. мифом о Траэтаоне, поразившем трехглавого змея и — более отдаленно — с сюжетом Геракла и Гериoнея. — В. используется как эпитет Вишну.

ЛИТЕРАТУРА

Мифы Древней Индии. М., 1975.
G. Dumézil. Deux traits du monstre tricéphale indo-iranien // Revue de l'histoire des religions. 120. 1939: 5—20.
W. D. O'Flaherty. Hindu Myths. Harmondsworth, 1975.

ВИШВЕДЕВА (др.-инд. *Víśvedevāḥ*, букв. 'Все Боги') — особый вид объединения богов (включая иногда и низших), в пределе совпадающий со всем пантеоном. От групповых божеств или классов богов отличается отсутствием единых, общих для всех характеристик. В РВ В. восхваляются более чем в 40 гимнах; особенно часто появляются они в поздней X мандале. К В. обращаются обычно при приглашении их к жертвоприношению, которое, собственно, и вызывает к жизни такое объединение разных божеств. В гимнах к В. обращаются с просьбами, перечисляют имена отдельных божеств (постоянно — Индра, Агни, Митра, Варуна, другие Адитьи, гораздо реже Сома или Ушас, очень редко Рудра, ср. миф о жертвоприношении Дакши, на которое не был приглашен Рудра) и их характеристики и деяния. Иногда же последние образуют своего рода сплав, из которого трудно выделить часть, относящуюся к данному божеству. В ряде случаев В. образуют более узкую группу божеств, призываемых наряду с другими объединениями (напр., Васу, Адитьи и др.). В более позднее время В. состоят из 10 божеств (напр., Васу, Сатья, Крату, Дакша, Кала, Кама, Дхрити, Куру, Пуруравас, Мадравы; впрочем, состав нередко меняется, ср. Вишну-Пур.). В ритуале В. также трактуются как единство (в частности, им посвящается третья выжимка сомы). Соответствие др.-инд. *víśve devāḥ* 'все боги' и авест. *daēvā vīspe* позволяет говорить о индо-иранск. основах такого объединения богов.

ЛИТЕРАТУРА

Ригведа. М., 1972: 194—197, 350—352.
L. Renou. Études védiques et pāṇinéennes. T. 4—5. P., 1958—1959.

Idem. Les hymnes aux Viśvedevāḥ // Jñānamuktāvalī : Commemoration Volume in Honour of Johannes Nobel, on the Occasion of his 70th Birthday Offered by Pupils and Colleagues / ed. by C. Vogel. New Delhi, 1959: 176—181.

ВРИТРА (др.-инд. *Vṛtrá*, собств. ‘затор’, ‘преграда’, от *vṛ*- ‘заграждать’, ‘охватывать’) — демон, противник Индры, преградивший течение рек; олицетворение косного, экстенсивного, хаотического принципа. В. — самый известный из демонов («перворожденный», РВ I, 32, 3, 4); Индра рожден и вырос именно для того, чтобы убить В. (VIII, 78, 5; X, 55); не случайно, что наиболее характерный эпитет Индры *Вритрахан* ‘убийца В.’ В. змееобразен: он без рук и без ног, бесплечий, издает шипение; упоминаются его голова, челюсти, затылок, пораженные *ваджрой*, увеличение его в объеме (рост) во тьме; он — дикий, хитрый зверь, «не-человек» и «не-бог» (II, 11, 10; III, 32, 6; VI, 17, 8). В его распоряжении гром, молния, град, туман. В. скрыт в воде, лежит в водах, окружен ими на дне, сдерживает воды. Его мать — *Дану*, собств. ‘поток’. Вместе с тем В. покоится на горе, на высотах. У него 99 крепостей, разрушенных Индрой. Поединок с В. описывается в ряде текстов (как ведийских, так и эпических, ср. Мбх.), наиболее авторитетна версия РВ I, 32: в пьяном задоре В. вызывает на бой Индру; *ваджрой*, изготовленной Тваштаром, Индра сокрушает В.; «холощеный, хотевший стать быком, В. лежал, разбросанный по разным местам»; через его члены текут воды, омывая его тайное место; В. погружается в мрак; воды (= жены Дасы), стоявшие скованными, теперь приходят в движение. Победа над В. приравнивается к космогоническому акту перехода от хаоса к космосу, от потенциальных благ к актуальным, к процветанию и плодородию. — Образ и имя В. находят отзвуки в др.-иранск. мифологии, ср. авест. *Vərəθragna* при др.-инд. *Vṛtrahan*.

ЛИТЕРАТУРА

Ригведа. М.. 1972: 111—113, 283—286.

É. Benveniste, L. Renou. Vṛtra et Vṛϑragna. P., 1934.

A. B. Keith. Indra and Vṛtra // Indian Culture. 1. 1935.

L. Buschardt. Vṛtra. Det rituelle Daemondrab i den Vediske Somakult. København, 1945.

R. N. Dandekar. Vṛtrahā Indra // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. 31. 1951.

W. Ruben. Indra's Fight against Vṛtra in the Mahābhārata // Belvalkar Felicitation Volume. Banaras, 1957.

W. N. Brown. Theories of Creation in the Rig-Veda // Journ. of Amer. Orient. Society. 85. 1965: 23—34 и др.

ВРИШАКАПИ (др.-инд. *Vṛṣākapi*, букв. 'обезьяна-самец') — обезьяна, вероятно, внебрачный сын Индры. Сведения о В. даны в гимне РВ X, 86, где участвуют В., его жена Вришакапая, Индра и его жена Индрани. С известным вероятием устанавливается, что до этого В. оскорбил Индрани (или покушаясь на ее честь, или намекая на то, что Индра перестал ее любить) и был изгнан из дома Индры; «чужие», к которым ушел В., перестали приносить жертвы Индре (Индра в забвении). В X, 86 сначала Индрани настраивает мужа против В., обвиняет В. и восхваляет себя как жену Индры. Далее В. и его жена соглашаются принести жертву Индре; обе женщины восхваляют мужские качества своих супругов. Многое в этой истории остается неясным.

ЛИТЕРАТУРА

Ригведа. М., 1972: 232—235, 380—382.

P. Bradke. Ein lustiges Wagenrennen in Altindien // Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch. 46. 1892: 445—462.

U. P. Shah. Vṛṣākapi in Ṛgveda // Journ. of the Maharaja Sayajirao Univ. of Baroda. 8. 1958: 41—70.

Г

ГАНА́ (др.-инд. *gaṇá-* ‘толпа’, ‘множество’, ‘совокупность’, ‘группа’, ‘община’ и т. п.). — Этим термином в Древней Индии обозначали разного рода объединения, характеризующиеся некоей общей целью, принципом добровольности, естественности, органичности, особым духом корпоративности: особые замкнутые группы божеств (обычно низших богов или полубогов), общинный коллектив как основную единицу общественного устройства, а позже — государственные образования республиканского типа (ср. также *сангха*) и высший орган власти (совет) в этих республиках. В отличие от *варны* Г. не рассматривается как результат культурно-исторического творчества: она глубоко укоренена в самой космологической структуре ведийской вселенной и постепенно вырастает из природного в социальное как результат процесса оплотнения и кристаллизации связанных между собой элементов. Тем не менее, природное или, по крайней мере, соотносимость с ним продолжает оставаться существенным признаком Г. С этим, по-видимому, связана та особенность Г., что она может охватывать лишь частичное, в принципе обозримое множество элементов, притом на некоем среднем уровне, не нарушающем известной интимности отношений между членами Г. (или во всяком случае не связанном с чем-то официальным, принудительным, внеположенным). Г. сама себе закон и естественное право, ее можно оценивать только по неким внутренним критериям и соотносить лишь с общекосмическим ритмом. — Г. — естественная форма организации богов низших разрядов. Ср. т. наз. *gaṇa-devatas* ‘Г. божеств’, куда входило девять особых классов мифологических персонажей: Адитьи, Вишвы или Вишведевы, Васу, Тушиты, Абхасвары, Анилы, Махараджики, Садхьи, Рудры. Эти низшие боги или полубоги выступали как помощники Шивы и возглавлялись Ганешей (чье имя /*Gaṇeśa*/ обозначает повелителя Г.: *Gaṇa-īśa*), их предводителем, сыном Шивы и Парвати. По сути дела, Ганеша не столько хозяин и властитель

божественной Г., сколько посредник между нею и Шивой (подобно руководителю Г.-общины). Божества, образующие Г., собирались на Гана-парвате (букв. ‘гора Г.’), которая и была местом их обитания. Позже термин Г. нередко применялся и к другим видам конфессиональных и профессиональных объединений (ср. девять ган ришей при архате Махавире, прообразом которых могли быть указанные девять божественных групп). Вообще организация по принципу ган оказала сильное влияние на устройство буддийских (и джайнских) монашеских орденов, корпораций ремесленников, локальных городских анклавов и т. п. Возможно, что это объясняется особой ролью республик-ган именно в Сев.-Вост. Индии, где родился буддизм. — В ведийский период Г. представляла собой общину, сохранявшую традицию племенной демократии. Г. отличалась особой жизнестойкостью, сплоченностью, высоким нравственным уровнем (качества, которые не раз в связи с Г. восхваляются в гимнах «Ригведы», ср. I, 161, 1; VIII, 20, 1; VIII, 21 и др.). Во главе Г. стоял ганапати (*gaṇapáti*- ‘господин Г.’, ее руководитель, избираемый членами Г. Уже в ведийский период появляются свидетельства, указывающие на военный принцип организации Г. Позже эта черта становится тем более несомненной. В послеведийский период традиция военной демократии наиболее стойко сохраняется в республиканских образованиях, унаследовавших от Г.-общины свое название. Варновая структура Г.-республики фиксирует иной иерархический принцип: во главе стоят кшатрии, далее следуют брахманы, вайшьи и шудры. Иногда такие Г. (или сангхи) могли включаться в состав монархических государственных образований (как, напр., в империи Маурьев). Наличие сильной военной организации объясняет, почему к услугам этих военных демократий нередко обращались и монархические государства, которые в ряде случаев могли бы легко включить в себя соответствующие Г., ликвидировав их строй, тем более, что в послеведийский период отношение к Г. резко меняется к худшему и они начинают рассматриваться как источник зла, смуты, своеволия. Известна роль сев.-зап. индийских ган в организации отпора Александру Македонскому под руководством Чандрагупты. В силу подобных обстоятельств монархи вынуждены были отчасти мириться с «противоестественным» устройством ган, не имевших наследственной власти, но управлявшихся главой, избранным собранием Г. (среди 16 «великих стран» — *джанапада* — индийские

источники указывают такие ганы-республики, как Ваджи, Малла, Камбоджа). Сама эволюция общенидийских представлений о Г. в диапазоне от одного из основных структурных элементов устройства мифопоэтического космоса до некоего образа нечестивости, хаотичности, противоестественности достаточно показательна и может служить мерой сдвига как мифологической, так и социальной ситуации по сравнению с древнейшим периодом. Тем не менее, Г. оказалась надежным средством передачи общинно-коллективных навыков, представлений, форм экономической деятельности и общежития, идеологических и религиозно-мифологических моделей.

ЛИТЕРАТУРА

Г. М. Бонгард-Левин О сословной организации в ганах и сангхах Древней Индии // VII Междунар. конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1964.

Он же. Республики в Древней Индии // Вестник древней истории. 1966. № 3.

Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин. Древняя Индия. М., 1969.

R. Ch. Majumdar. Corporate Life in Ancient India. Calcutta, 1922.

U. N. Ghosal. Studies in Indian History and Culture. Calcutta, 1957.

V. S. Agrawala. India as Known to Pāṇini. A Study of the Cultural Material in the Ashṭādhyāyī. Lucknow, 1953.

R. Sharma. Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India. 2nd edit. Delhi, 1968.

ГАЯТРИ (др.-инд. *gāyatrī́,* букв. ‘песня’, от *gā*- ‘петь’) — ведийский стихотворный размер (три стиха по 8 слогов), священный отрывок гимна РВ, который брахман должен мысленно повторять во время утренней и вечерней молитвы. В персонифицированном виде Г. — жена Брахмы и мать четырех Вед, а также дваждырожденных (или трех высших каст); иногда Г. представляют в виде птицы. Согласно традиции, Г. — жизненное дыхание.

ГЕОМЕТРИЧЕСКИЕ СИМВОЛЫ, класс мифопоэтических знаков, по форме идентичных геометрическим элементам и широко использующихся в сфере мифологической и религиозной, а равно и более поздней символики и эмблематики (ср. особенно геральдику). К Г. с. как знакам, семантика которых определяется при их использовании в рамках мифологических и религиозных систем, относятся геометрические фигуры, линии (прямые, кривые, ломаные и некоторые их комбинации), а также тела (шар, куб, конус, пирамида,

параллелепипед и т. п.), которые в двухмерном пространстве реализуются как фигуры. Относительная простота Г. с. обеспечивала стабильность и точность моделирования мифопоэтических объектов с помощью Г. с. Геометрический «код», связанный с установкой на идеализацию и унификацию реальных объектов, служил удобным средством для классификационных целей, в частности для создания универсальных схем, подчеркивающих единство разных сфер бытия (ср. противопоставление *круг* — *квадрат*). Г. с. описывали структуру *космоса* в его вертикальном и горизонтальном аспектах (в отличие от бесструктурного *хаоса*, никогда не описывающегося с помощью Г. с.), в пространственном и временно́м планах, а также все более и более «оплотняющиеся» образы космоса: земля, страна, город, поселение, дворец, храм, гробница; социальное устройство коллектива (в частности, его структуру с точки зрения брачно-родственных отношений); этическое «пространство» (ср. Г. с., обозначающие такие понятия, как вера, любовь, надежда, стойкость, преданность, справедливость, истина, порядок, закон и т. д.). Г. с. лежали в основе структуры ритуального пространства и формы сакрализованных предметов. Из геометрических линий в мифологической, религиозной и поэтической символике наиболее употребительны прямая (иногда конкретизированная как стрела), ломаная (прежде всего в виде зигзага), различные виды «правильных» кривых, в частности спирали, волюты, соотносимые с громом, молнией, землей, водой, змеей и т. п. Особое распространение получил меандр (первоначально название реки в Малой Азии, согласно мифу, пересохшей при приближении к земле солнечной колесницы *Фаэтона* и известной своей извилистостью, вошедшей в пословицу, ср. Strab. XII 577 сл.; Liv. XXXVIII, 13; Ovid. Met. VIII, 162 и др.), который представляет собой непрерывную линию, изломанную под прямым углом, и символизирует отсутствие начала и конца, вечность. В Древнем Китае меандр соотносился с реинкарнацией и громом, в Древней Греции сравнивался с лабиринтом легендарного царя *Миноса* (позднее меандр стал одной из типовых форм орнамента).

Из Г. с. и их сочетаний кроме круга, квадрата, *мандалы*, *креста*, *свастики* особого внимания заслуживают разные виды многоугольников (как правило, «регулярных»): треугольник, символизирующий в различных мифопоэтических контекстах плодоносящую силу земли, брак, обеспеченность; пламя, главу бога, гору, пирамиду,

троицу, число 3, физическую стабильность; рождение — жизнь — смерть, жизнь — смерть — новую жизнь (возрождение), тело — ум — душу, отца — мать — дитя, три космические зоны (небо — земля — нижний мир); двойной треугольник — *Го́ра*, север, и *Сета*, юг (у древних египтян); три соединенных треугольника — символ абсолютного, пифагорейский символ здоровья, масонская эмблема; треугольник с вершиной вниз и треугольник с вершиной вверх — символизирующие соответственно: женский принцип, воду, силы подземного царства, луну (египетский иероглиф) и мужской принцип, *огонь*, небесные силы; треугольник, объемлющий свастику — символ космической гармонии; треугольник в квадрате — божественное и человеческое, небесное и земное, духовное и телесное; треугольник внутри круга — троичность в едином; два пересекающихся треугольника — божественность, соединение огня и воды, победа духа над материей.

Пентагон, правильный пятиугольник в виде звезды символизирует вечность, совершенство, вселенную; пентагон — амулет здоровья, знак на дверях для того, чтобы отгонять *ведьм*; магическое средство в заговорах и некоторых ритуалах; эмблема *Тота*, *Кецалькоатля*, *Меркурия*, кельтского Гавайна и др.; тотем американских индейцев; символ пяти ран *Иисуса Христа*, использовавшийся греками как знак креста; знак благополучия, удачи у евреев, легендарный ключ Соломона; знак высокого положения в обществе у японцев и т. п.

Гексагон, правильный шестиугольник — символ изобилия, красоты, гармонии, свободы, брака, любви, милости, удовольствия, мира, взаимности, симметрии (таков же и символизм числа 6), образ человека (две руки, две ноги, голова и туловище), пифагорейский образ жизни и благой судьбы; наличие углов, во-первых, и форма близкая к кругу, во-вторых, позволяет соотносить гексагон с идеей энергии и мира, покоя одновременно, а также с солнцем; в Древнем Китае с гексагоном связывалась идея семеричной центрированной (6 + 1) целостности.

Особого упоминания заслуживает символика таких геометрических конструкций, как китайские триграммы (см. *Ба гуа*), каждая из которых означала ряд восходящих от конкретного к абстрактному понятий. Первоначально было создано 8 триграмм: ≡ (цянь) —

небо — творчество — крепость, ☷ (кунь) — земля — исполнение — самоотдача, ☳ (чжэнь) — гром — возбуждение — подвижность, ☵ (кань) — вода — погружение — опасность, ☶ (гэнь) — гора — пребывание — незыблемость, ☴ (сунь) — ветер (дерево) — утончение — проникновенность, ☲ (ли) — огонь — сцепление — ясность, ☱ (дуй) — водоем — разрешение — радостность. Не менее важное символическое значение имели гексаграммы, которые можно рассматривать как сочетание двух триграмм. Согласно древнекитайской «Книге перемен» (Ицзин), мировой процесс реализуется в виде 64 ситуаций, определяемых разным соотношением сил света и тьмы, напряжения и податливости и обозначаемых гексаграммами, которые описывают действительность во всей ее полноте. Взаимное отношение триграмм определяло специфику гексаграммы. При этом символическое истолкование получали как обе составляющие триграммы, взятые целиком (например, нижняя триграмма — внутренняя жизнь, наступающее, создаваемое, верхняя триграмма — внешний мир, отступающее, разрушающееся), так и каждая из трех пар составляющих гексаграмму черт (верхняя — небо, средняя — человек, нижняя — земля). Наконец, в гадательной практике учитывалась и символика отдельных позиций гексаграммы в отнесении к обществу, человеческому телу и телу животного. Эти относящиеся к гексаграммам идеи становятся ведущими и в других попытках синтетического моделирования структуры мира (ср. роман швейцарского писателя Г. Гессе «Игра в бисер»).

В связи с Г. с. в мифологических и религиозных системах необходимо отметить еще два аспекта — синтаксический (сочетание Г. с. в мифопоэтических текстах, создающее не только новые формальные конструкции, но и порождающее новые смыслы) и трансформационный [установление отношений обратимости Г. с. в другие знаки и символы, например в *числа* (или буквы алфавита)], позволяющий установить семантические инварианты и способы их выражения. Ср. макро- и микрокосмическую соотнесенность букв в некоторых традициях (опыты ранневизантийских неоплатоников и гностиков).

Различные Г. с. во многих случаях становятся элементом художественной формы (стандартизованные блоки в архитектуре, орнаменте и т. п.). Г. с. образуют значительный слой мифопоэтических знаков и символов, которые, влияя на соответствующие структуры психики, могут моделировать и новые ситуации. В частности, на

этом их свойстве основано использование Г. с. для психофизического воздействия на подсознание, их употребление для создания эмблем, товарных знаков и т. п.

ЛИТЕРАТУРА

Ю. К. Щуцкий. Китайская классическая «Книга Перемен». М., 1960.

С. С. Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977: 123—124, 206—207.

M. Granet. La pensée chinoise. P., 1934.

E. L. Ehrlich. Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum. Stuttg., 1959.

F. Herrmann. Symbolik in den Religionen der Naturvölker. Stuttg., 1961.

J. Daniélou. Les symbôles chrétiens primitifs. P., 1961.

G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. Pt. 1—3. N. Y., 1962.

M. Gimbutas. The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000 to 3500 BC, Myths, Legends and Cult Images. Berk.—Los Ang., 1974: 124—132.

ГОРА. — Мифологические функции Г. очень многообразны — от Г. как божества до Г. как элемента пейзажа в мифе. Однако бóльшая часть этих функций может быть легко объединена при учете того обстоятельства, что именно Г. выступает в качестве наиболее распространенного варианта трансформации *мирового дерева* (см.). Как и последнее, Г. часто понимается как образ мира, модель Вселенной, в которой отражены все основные элементы и параметры космического устройства. Прежде всего Г. находится в центре мира — там, где проходит его ось (*axis mundi*). Продолжение этой оси вверх через вершину горы указывает положение Полярной звезды, которая и сама по себе играет видную роль в мифопоэтической космологии. Продолжение мировой оси вниз указывает место, где находится вход в Нижний мир, в преисподнюю. Основание же Г. приходится на «пуп земли». Моделирование всех трех космических зон (по вертикали) позволяет говорить не просто о священной горе с развитой символикой центра, но о мировой (или космической) Г. как универсальном образе. Не случайно, что в традициях, где образ мировой Г. особенно развит, образ мирового дерева обычно оказывается несколько оттесненным или вовсе отсутствующим, и наоборот; правда, есть многочисленные примеры склеивания этих двух образов: дерево на горе или у горы, наконец, гора, покрытая лесом или садом, ср. сад китайской богини Нефритовой горы Сиван-му, в котором находилось дерево бессмертия (в этом отношении

характерно, что в ряде языков понятия горы и леса /дерева/ передаются словами общего корня; ср. с.-хорв. *гòра* ‘гора’ и ‘лес’; др.-инд. *giri-* ‘гора’, лит. *girià* ‘лес’; турецк. *tag* ‘гора’, якутск. *тыа* ‘лес’ и т. п.). Как и мировое дерево, мировая Г. обычно делится по вертикали на три части: на вершине обитают боги, под горой (или внизу горы) — злые духи, принадлежащие к царству смерти, на земле (посередине) — человеческий род. Правда, средняя часть обычно выражена менее отчетливо, зато верхняя и нижняя нередко описываются особенно детализированно и в ряде случаев очень близки по структуре описаниям Неба и Нижнего мира; то же верно и в отношении последних: так, напр., 13 небес и 9 подземных миров у майя или нагуа напоминают многоярусные варианты мировой Г.; верхние два неба — Омейокан, жилище дуальности, — описываются как возвышенное место, на котором обитает божественная пара, источник творения богов и людей. Наиболее классический тип мировой Г. представлен в индийской космографии: величайшая гора Меру или Сумеру (в источниках на пали — Неру, Синеру) находится в центре земли под Полярной звездой и окружена Мировым океаном. У Меру три вершины (золотая, серебряная и железная), на которых живут Брахма, Вишну и Шива или (в других вариантах) 33 бога, составляющих пантеон; внизу — царство *асуров*. Вокруг Меру четыре горы, на каждой из них — огромное дерево (среди них — ашваттха и пиппала, выступающие как мировое дерево), указывающее соответствующую сторону света. В буддийских текстах наряду с Меру выступает и гора Химават, именуемая «гора-царь»; она была для Татхагаты (Будды) подушкой, тогда как руки и ноги его находились в соответствующих четырех морях. С Меру в индуистской мифологии связан целый ряд характерных мифов или мифологических мотивов (ср.: богам, жившим на Меру, Вишну дает совет добыть напиток бессмертия амриту пахтанием океана, используя в качестве мутовки гору Мандару; путь в Амаравати, царский град Индры, лежит через вершину Меру; Нахуша с небес спускается на Меру; Пуластья удаляется на Меру, чтобы предаваться подвижничеству; у трона Куберы находится Меру; Равана проводит ночь на вершине Меру; гора Виндхья упрекает солнце в том, что оно движется вокруг Меру; Васиштха бросается вниз с вершины Меру; сиденье колесницы Шивы — Меру; змей Васуки опоясывает Меру и т. п.). Значение образа Меру выходит за пределы индийской космографии и мифо-

логии. Восходя, видимо, к доарийскому источнику (ср. каннада *mēruve*, телугу *mēruvu* ‘пирамида’, ‘конус’, ‘вершина’), этот образ был усвоен разными вариантами индийской мифопоэтической традиции и отсюда широко распространился в разных направлениях по обширным территориям Евразии. Так, очевидны индийские истоки образа мировой Г. в центральноазиатских традициях и у целого ряда алтайских народов (Сумер, Сумур, Сумбур и т. п.). Нередко мировая Г. представляется как железный столб (иногда железная гора), соединяющий Небо и Землю; он находится посреди земного диска и вершиной касается Полярной звезды; иногда гора Сумбур стоит на пупе перевернутой богом морской черепахи, на каждой лапе которой покоится особый материк. В других вариантах сама Полярная звезда — острие дворца Бога, построенного на вершине горы. По верованиям калмыков, звезды вращаются вокруг Сумеру. По другим алтайским данным, на вершине этой горы живут 33 тенгрия; двое из них — мужчина и женщина — спускаются на землю, чтобы населить ее. Особенно подробны сведения о Сумеру в ламаизме. В частности, сообщается, что Г. окружена семью цепями гор, между которыми находятся моря; сама Г. имеет форму пирамиды; каждая ее сторона характеризуется особым цветом: южная — синяя, западная — красная, северная — желтая, восточная — белая (цвет зависит от тех драгоценных камней или металлов, которые украшают соответствующую грань пирамиды; так, у калмыков, продолжающих индийскую традицию, с южной стороной Г. соотнесен синий сапфир, с западной — красный коралл, с северной — золото, с восточной — серебро). Интересно, что такого же типа построения известны и в Индии, и в Тибете, и в Китае, и даже в некоторых индейских традициях Америки. Так, индейцы навахо верили, что Черные (или Северные) горы покрывали землю тьмой, Синие (или Южные) приносили рассвет, Белые (или Восточные) — день, Желтые (или Западные) — сияющий солнечный свет. С Г. этого типа связывается и центральноазиатский миф о боге Очирвани (= Индра), который в образе мифической птицы Гарида (= Гаруда) схватил огромного океанского змея Лосуна и обвил его трижды вокруг Сумеру, после чего раздробил ему голову. Нередко у алтайских народов само это название горы отсутствует, но ее описания подтверждают характеристики Сумеру или же даже вносят некоторые новые детали (так, иногда сама Г. помещается на небо; Бай Ульген живет на золотой небесной

горе, у якутов боги обитают на небесной горе из белого камня; у алтайцев гора опускается с неба на землю и т. п.). В частности, идея каменного неба, видимо, связывается с мотивом каменной небесной горы (напр., в некоторых маньчжурских преданиях). Заслуживает внимания тот факт, что образ мировой Г. не связывается обычно с реальной горой, несмотря на то, что алтайские народы обожествляют разные горы и особенно сам Алтай, именуемый, в частности, «Князем» («Ханом»). Однако и реальные географические объекты часто не только почитались, обожествлялись и соотносились с особым божеством или духом-покровителем, но и дублировали мировую Г. в ее функции моделирования Вселенной. Так, уже в Древнем Китае существовал культ пяти священных горных пиков: Хэншань в Шаньси (символ севера), Хуашань в Шэньси (символ запада), Хэншань в Хунани (символ юга), Тайшань в Шаньдуне (символ востока), Суншань в Хэнани (символ центра). В дальнейшем каждая гора обрела своих божеств-управителей и свою сферу влияния: божество горы Тайшань ведало судьбами людей; божество горы Хэншань (юг) — звездами и водными животными; божество горы Суншань — землями, водами, растительным миром; божество горы Хуашань (запад) — металлами; божество Хэншань (север) — животными. Среди этих пяти гор особым почетом пользовалась Тайшань, которой, как считают, поклонялись еще со времени Хуанди и приносили на ней жертвы Небу; считалось, что у Тайшани находится вход в загробный мир. В течение многих веков эта Г. застраивалась храмами, монастырями, кумирнями, арками, а после того, как недалеко от Г. в Цюйфу был похоронен Конфуций, Тайшань стала религиозным центром Китая. Особое значение приобрело божество этой Г., которому были посвящены многочисленные храмы по всей стране (дочь этого божества и богиня Тайшань — даосская богиня, покровительствующая рождению детей). Китайская традиция почитания гор, попытки объединить их в общую систему и приписать им особую семантику, как и соотнесение этой системы с другими пятичленными конструкциями, дают основание утверждать, что в Китае горы могли в известной степени образовывать особую классификационную систему синтетического характера. Некоторые принципы этой системы обнаруживаются в знаменитом древнекитайском памятнике «Шань хай цзин» («Каталог гор и морей»). Само появление гор и их расположение связывалось с деятельностью мифического поко-

рителя потопа и устроителя земли Великого Юя: он не только рассекал и передвигал горы, чтобы избавиться от последствий потопа, но и дал названия тремстам горам.

Две связанные друг с другом мифологемы — Гора-Небо и Гора-Нижний мир — объясняют многие мифологические параллели и целую серию мифов, включая и основной миф. Г. как местопребывание богов — один из устойчивых мифологических мотивов [ср. Меру-Сумеру, Олимп в греческой традиции, Джомолунгма-Эверест в традиции северного буддизма, «Нефритовая гора» (Юйшань), на которой жила китайская богиня Запада Си-ван-му, шумерская гора с вершиной из блестящего олова, где жил праотец богов Ан, гора, обитаемая Громовержцем в основном мифе и его вариантами в отдельных традициях (Перун, Перкунас, Зевс и т. д.) и др.]. С Г. связываются существенные мифологические мотивы и события, в частности потоп [ср. Арарат в Ветхом Завете, Парнас (варианты: Отрис, Афон, Этна) в истории Девкалиона и Пирры; гора Рейнир у североамериканских индейцев; горы Амуяо и Калавитан, на которых спаслись во время потопа брат и сестра Виган и Буган в филиппинских мифах ифугао; сходный бирманский миф о брате и сестре, спасшихся во время потопа; гора Ницир, к которой пристал корабль Утнапиштима в месопотамской версии потопа и т. п.]. Мифологическая роль Г. в разных традициях может быть подтверждена многими примерами. В древнегреческой мифологии, помимо Олимпа и Парнаса (на нем обитали Аполлон и музы, у его подножия — храм Аполлона, там же храм Диониса), особенно выделяются Киферон (здесь Геракл пас стада Амфитриона и здесь же убил Киферонского льва, чья шкура стала его одеждой; здесь Пенфей был растерзан вакханками, в том числе его собственной матерью; место, где был брошен обреченный на смерть младенец Эдип; место, связанное с мифом об убийстве Лика Амфионом и Зетом), Осса и Пелион (связанные с мифами о гигантомахии и об Алоадах), Ниса (где родился и был воспитан нимфами Дионис), Отрис (где Кронос готовился к битве с Зевсом, см. выше о потопе), Этна (эту гору Зевс нагромоздил на Тифона; в ней помещалась кузница Гефеста; с огнем, добытым в Этне, Деметра разыскивала Персефону), Ида (где Зевс скрывался от Кроноса), Кавказские горы (место, где был прикован Прометей) и т. п. Ветхозаветная традиция особо отмечает целый ряд Г.: Синай (где Иегова открыл Моисею 10 заповедей), Сион (царская резиденция Давида),

Оливет (трехвершинная гора, почитавшаяся как местопребывание Иеговы), Мориах (место встречи Давида с ангелом; здесь же был построен храм Соломона в Иерусалиме), Арарат (миф о потопе), Геризим и Эбал (горы, отражающие, как эхо, благословения и проклятия), Кармел (символ верности и плодородия) и т. д. Гора Запада в Древнем Египте считалась царством мертвых, а в Вавилоне Гора почиталась как место Суда. Ср. также Фудзияму или Кришиму (где небесные внуки спустились на землю) в японской мифологии (ср. представление о Г. как об источнике пищи и жизни у японцев; некоторые сходные мотивы известны и в Китае, ср. там же: Гора как голова Пань-гу); Дамарванд (связанная с Ажи Дахака) и Хара Березайти («железная гора», к которой, согласно «Бундахишну», прикреплены звезды) в иранской мифологии; Си Гунтанг Махамеру у малайцев, на которую пришли трое юношей царского рода («Седжарах Мелаю»); высокая гора в центре земли, где поселился Магам (качинская версия творения мира, Бирма); Маунгануя у маори, на которую пришел Тане просить у своего брата Уру его детей Светящихся; Нгераод у меланезийцев (с этой горой связана история чудесного свертка, дающего вечную жизнь); Ту-моу’а у полинезийцев, созданные божественным мастером Ту; Эльбрус, к которому каджи приковывают Амирани (у грузин) и Арарат, где то же самое происходит с Артавадзом (у армян); гора Монтсальват бриттской легенды, связанной со Святым Граалем; Брокен или Химинбьёрг («небесная гора»; ср. гору, на которой жил эддический великан Эгир) в германской традиции; горы Перкунаса у литовцев и т. п. Подобно двойному мировому дереву, нередко выступают и двойные горы (с двумя вершинами) или же две отдельные горы, нередко противопоставленные друг другу [ср. Белая гора и Черная гора у славян и соответственно *Белбог* и *Чернобог* или *Святые горы* и *Лысые горы*, местопребывание соответственно добрых и злых духов (ср. Святогор, но Змей Горыныч); ср. также ряд перечисленных выше примеров двойных гор и даже такие поздние образцы мифологизации, как скала Тамар и гора Шода, связываемые у грузин с царицей Тамар и Шота Руставели]. Иногда речь идет об одной горе, на которой живут брат и сестра, вступающие в брак и дающие начало человеческому роду (ср. древнекитайский миф о Фуси и Нюй-ва на горах Куньлунь). Эта тема божественного инцеста (часто между близнецами), связываемая с двумя горами или с одной горой, аналогична той же теме, восстанавливаемой в связи с т. наз.

«спаренными» мировыми деревьями (ср. нанайские свадебные халаты). Впрочем, иногда речь идет о двух горах, связанных с влюбленными вообще, ср. гору Бируте и гору Наглиса в Паланге (в Литве) и соответствующую историю их любви.

Если божественные персонажи связаны с вершиной горы (персонажи более низкого уровня типа *ореад* или *вил* часто соотносятся с Г. вообще, без дифференциации ее частей), то отрицательные персонажи (злые духи, разного рода подземные гномы, поверженные чудовища, змеи, драконы, титаны, принадлежащие к поколению, которое старше богов, и т. д.) обычно связаны с низом горы и даже с ее внутренностью, уходящей в подземное царство (правда, следует помнить и о другом варианте — злые духи на Г., если наряду с нею существует особая Г. для добрых духов или богов; ср. в ряде иранских и кавказских традиций дэвов или каджей, связанных с горами). Иногда эти существа выступают как духи Г., стражи ее сокровищ [вообще мотив Г. как хранилища богатств или некиих тайн (ср. сон или заключение в Г. красавицы, братьев-героев, короля /Фридрих Барбаросса/ и т. п., ср. фольклорный мотив «Принцесса в стеклянной горе», № 530 по Аарне—Томпсону) один из частых в мифологии, ср., между прочим, развитие этого мотива в немецком романтизме в нач. XIX в.], в других случаях они открыто враждебны человеку, заманивают и убивают его, устраивают землетрясения, изрыгают огненную лаву и т. п. Ср. соответствующие оронимы типа Чортова гора, Горы Семи Дьяволов, Адская гора и т. п. С этими особенностями Г. соотносим уже упоминавшийся мотив — Г. как вход в Нижний мир, как и параллельный ему — Г. как вход в Верхний мир. Сказки типа № 301, как и аналогичные мифы, обыгрывают оба этих мотива порознь (ср. спуск под землю, в колодец, яму, пещеру и т. п. или подъем на Г., на дерево, по лестнице, цепи, веревке и т. п.) или даже совмещают их (ср. яму на горе — Сказки Афанасьева № 139 и др.). Эта ситуация объясняет и культ пещер, распространенный в ряде традиций, и его теснейшую связь с культом гор. Современный корейский обряд «поклонения пещере» включается в праздник «Поклонения горе» («Сандже»), когда у Г. вымаливают дождь (что согласуется с древней индоевропейской мифологемой о Г., желавшей дождя; ср. в одном хеттском тексте, включающем в себя миф о Боге Грозы, фразу о священной Г. Цалияну, которая «дождя желала»). Старые китайские источники упоминают о «пещере Су»

(пещере подземного прохода в царство мертвых), связанной, как и корейский ритуал, с пережитками медвежьего культа. В частности, пещера — это место зачатия первопредка медведя. Вообще в качестве духов гор или пещер нередко выступают животные (ср. в этой функции тигра в ряде традиций Юго-Восточной Азии или медведя-гризли у индейцев Сев. Америки, ср. сказание о горе Шаста. Точно так же культ гор не всегда отделим от культа камней, широко известного в горных районах Центральной и Восточной Азии [ср. кучи камней — *обо* у монголов, *сонхвандан* у корейцев и т. п. — часто с устройством алтарей, кумирен, изображений и т. п., воздвижением каменных столбов, стел, менгиров (ср., напр., у нагов), принесением жертв на горе, на камнях, сопровождаемых просьбами о плодородии (в Корее у гор просят детей)]. Связь культа гор и культа камней (ср. нередкий случай передачи значений ‘камень’, ‘скала’, ‘гора’ одним и тем же корнем) снова возвращает нас к мифологеме о каменном небе, отмеченном у ряда индоевропейских и неиндоевропейских народов (ср. малайское представление о небосводе как камне, скале, *бату хампар*). Приведенный здесь материал может рассматриваться как типологические аргументы в пользу распространенной версии основного мифа — Громовержец, находящийся на горе или каменной скале, каменным оружием (ср. *Гром-гора*, *Гром-камень*) поражает своего противника (напр., Змея), находящегося внизу, нередко под Г. (иногда даже и на самой Г.). Мотивы типа «Г. рождает мышь», «Тур и турица на Г. = гром» и т. п. не что иное как частные вариации и продолжения сюжета основного мифа. Мифологизированные исторические предания о начале данной традиции, являющиеся, по сути дела, результатом трансформации основного мифа, также обычно сохраняют мотив Г. (ср. противопоставление Крака на горе и пораженного им дракона в колодце в польской традиции или Горы и Подола в ранней киевской историографии). Более того, основатель традиции нередко воплощается в образ Г.; так, родоначальница корейского государства, мифическая прародительница, стала гением Земли, вечно обитающим на священной Г. (интересно, что у некоторых малайских племен предками вождей считаются два человека с гор; основание городов-княжеств относится к «высоким местам», а цари первого крупного индонезийского государства именовались Шайлендрами — ‘царями гор’). Поскольку Г. оказалась местом, к которому приурочен кульминационный момент основного мифа,

она же особенно охотно выбирается для совершения ритуала, имеющего целью воспроизвести, повторить ситуацию мифа. Отсюда — обычай устраивать жертвенник, алтарь, храм, трон, кладбище, разного рода религиозные символы, возжигать огни именно на Г. (иногда ритуал принимает весьма специализированную форму, как, напр., у индейцев навахо, имитирующих подъем на гору, где люди — орлы, и поединок с их врагами, за победу в котором герой получает как высшую награду и символ физической и духовной целостности так называемую «горную песнь»). Вместе с тем сама форма сооружений религиозно-ритуального назначения (даже если они находятся не на горе) обычно имитирует форму горы, соответственно перенимая и особенности ее структуры, и символику ее частей. В этом смысле и пирамида, и зиккурат, и пагода, и храм, и ступа, и чум, и арка могут рассматриваться как архитектурный образ Г., ее аналог. Есть много свидетельств тому, что понимание этого параллелизма было укоренено в мифопоэтическом сознании достаточно широко и глубоко и не может быть объяснено только как результат теологических спекуляций. Устройство искусственных ритуальных гор, воспроизводящих архитектурные сооружения, а потом и распространившаяся из Китая через Англию европейская мода (XVIII в.) на разного рода развлекательные горы (катальные, лабиринты и т. п. вплоть до детских горок) в своих истоках связаны с древним мифопоэтическим образом мировой Г. С известным основанием приблизительно то же может быть сказано о длительной традиции изображения гор (священной горы) в архаичных формах искусства, еще не отделенного от ритуала, в ранних формах христианской иконописи («иконные горки», часто с растущими на них деревьями), где прежде содержательный элемент становится формальным приемом, своего рода рамкой, в раннеитальянской живописи (Джотто и др.), где предпринимаются попытки восстановить содержательность образа, в традиции так называемого «космического» горного пейзажа в североевропейской живописи XVI—XVII вв. (Альтдорфер, Момпер, Саверей, Кейнинк и др.), у Пуссена (с введением мифологического контекста), в дальневосточном искусстве (ср. изображения гор в китайской живописи или в «Легендах горы Сиги» /XII в./, в «36 видах Фудзи» в японском искусстве).

Помимо основного мифа и широкого круга примыкающих к нему текстов, образ Г. выступает в ряде космологических мифов

(о чем отчасти уже было сказано) и во многих легендах и мифах этиологического характера. Тема «Откуда (или как) произошли горы» трактуется в самых разных традициях. Ср. предание филиппинских набалои о том, как бог солнца Кабуниан, проспорив людям, должен был создать Г., чтобы люди могли по ним ориентироваться; или сказание североамериканских индейцев о том, как Койот превратил Семь Дьяволов в горы, спасши тем самым людей (ср. у них же миф о падении Снокволма-Месяца, превратившегося в гору); или литовские и белорусские предания о возникновении гор из камней, которые бросались великанами, или из самих великанов, после того как они окаменели; или грузинскую сказку о появлении Коши-горы из грязи, которая попала в коши (особый род обуви); или полинезийские сказания о создании из песка скалы, из скалы острова, из острова горы, о плавучих горах (Мангарева; ср. в мифологизированной истории Явы рассказ о перевозе горы на этот остров); маорийский миф о расходящихся в разные стороны горах и т. п.; мифы о горах-миражах, о горах-усыпальницах и т. п. Мифологический образ Г. будет не полон без упоминания о значениях, придаваемых ему в символической сфере (подъем, трудность, достижение, небесное царство, спокойствие, мудрость, жизнь человека, женщина и т. д.), в снах (подъем — улучшение, спуск — ухудшение), в аллегориях (медитация, мистическое contra реальное, свет contra тьма, восхождение духа, освобождение, бессмертие и т. д.). Использование образа Г. в фольклоре, с одной стороны, продолжает мифологическую (в частности, в загадках) и ритуальную (ср. заговоры) традицию; с другой же, обнаруживает процесс демифологизации и десакрализации образа, который становится простым локальным указателем.

ЛИТЕРАТУРА

Л. С. Васильев. Культ, религии, традиции в Китае. М., 1970: 401—403.

Ю. В. Ионова. Пережитки тотемизма в религиозных обрядах корейцев // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.

Они же. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Они же. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976.

W. Kirfel. Die Kosmographie der Inder: nach den Quellen dargestellt. Bonn—Lpz., 1920.

P. Mus. Barabudur. 1—2. Hanoï, 1935.
J. Przyluski. Les sept terrasses du Barabudur // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1936. July.
U. Harva. Die religiose Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki, 1938.
A. Parrot. Ziggurats et tour de Babel. P., 1949.
M. Eliade. Traité d'Histoire des Religions. P., 1949.
Idem. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. P., 1951.
Idem. Centre du Monde, Temple, Maison // Actes de la conférence internationale à Rome, 1955. Série orientale. № 14. Rome, 1957.
M. Leach. The Beginning. Creation Myths around the World. N. Y., 1956.
G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 1129—1131.

ГРИБЫ. — Свидетельством весьма значительной роли Г. в мифологии и — шире — в культуре следует считать возникновение особой науки этномикологии, чему способствовали три аспекта в изучении Г.: определение их места в различных кулинарно-пищевых кодах и соответствующих режимах, выяснение отношения Г. к другим галлюциногенным средствам и установление их роли в ритуально-мифологических системах. Сенсационным является открытие американским ученым Р. Г. Уоссоном и его последователями той особой роли, которую играют Г. во многих культурно-исторических традициях. В частности, нередко Г. выступают как классификатор, с помощью которого четко формируются такие оппозиции, как природа — культура, чужой — свой, профанический — сакральный, женский — мужской, вода — огонь и т. д. Участие Г. в столь развитой сети отношений связывает их с триадой жизнь — смерть — плодородие. Вместе с тем долгие колебания в науке относительно того, к какому царству (растительному или животному) принадлежат Г., сохраняющиеся в низовой традиции, объясняют ряд мотивов, связанных с метаморфозами Г. (происхождение Г. из камня, превращение людей в Г., дублирование, при котором один и тот же мотив соотносится то с Г., то с камнями, то с хтоническими животными и т. п.). Наконец, существенно, что наличие в некоторых видах Г. псилоцибина, вызывающего радикальное изменение психического состояния, делает Г. «подвижным» классификатором и медиатором, снимающим противоположности. Эта особенность Г. делает их не только объектом мифологии, но и средством ее создания и развития в ситуациях близких к критическим или парадоксальным. И еще



Священные грибы индейцев майя. Каминальхуйю.
Гватемала. I тыс. до н. э.

одно замечание, объясняющее, почему долгое время игнорировали мифологическую роль Г.: дело в том, что ситуация характерного географического чередования микофобских и микофильских традиций способствовала крайне низкому уровню знаний о Г. в первых и тенденции к выработке специализированной тайной системы знаний о Г. во вторых. Собственно, лишь недавнее открытие культа грибов у мексиканских индейцев, скрываемого от непосвященных, позволило заново оценить ситуацию и обратить внимание и на другие традиции, в которых есть культ Г. (старокитайскую, палеоазиатскую и др.); впрочем, уже «Хроника» XVI в. Бернардино де Саагуна сообщает об употреблении индейцами во время религиозных праздников волшебного гриба *teo-nanácatl*, вызывавшего галлюцинации; еще раньше, около рубежа нашей эры, в Месоамерике появляется грибообразная скульптура с изображением мифического духа на ножке гриба (ср. образцы из Каминальхуйу); несколько веков спустя возникают грибы-идолы, изваянные мастерами из племени майя-кичу. Резкое различие в отношении к Г. в разных культурах (ср. греч. название Г. как «пищи богов» или ацтекск. как «божьей плоти» при трактовке грибов как «хлеба дьявола», «пищи мертвецов» или «испражнений» среди микофобов) не только противопоставляет Г. как пищу «антипище», но и определяет два типа мифологических моти-

вировок ценности или вредности Г. Помимо этого в ряде традиций существует довольно устойчивое противопоставление (на уровне мотивов и языка) мужских и женских грибов, иногда связываемых по внешнему виду (выпуклое — вогнутое) с соответствующими гениталиями. Известен кетский миф, объясняющий Г. как захиревшие в лесу фаллосы (только русские едят Г., у кетов же они вызывают рвоту), не говоря о многочисленных формах народного сознания, связывающего с Г. соответствующие свойства. Ср. сказочный мотив № 365.3.2: Мальчик объявляет, что его женой станет та, которая съест гриб; собственная сестра мальчика съедает гриб, и он в страхе убегает от нее (угроза инцеста); ср. также мотив войны мужских и женских Г. друг с другом (№ 297 В).

Другой круг мотивов, отраженный не только в мифах, но и в поверьях, приметах, языке, связывает Г. с молнией, громом, грозой, причем нередко в их божественном воплощении. Известная греческая и римская поговорка о том, что Г. растут не от дождя, а от грома, подтверждается мифологическими представлениями в Индии, Кашмире, Иране, у аравийских бедуинов, на Дальнем Востоке, в Океании, у мексиканских индейцев (впрочем, и в Сев. Америке, напр., к западу от Скалистых гор отмечено поверье, согласно которому Г. рождаются от грома; в верховьях Миссури их связывают даже с звездами, а у племени тоба Г. соотносятся с радугой). Среди этих данных особого внимания заслуживают две категории случаев — когда связь с громом, молнией отражена в самом названии Г. [ср. русск. *громовик*, *дождевик*, словенск. *molnjena goba* ‘молнийный гриб’, маори *whatitiri* ‘гриб’, ‘гром’ (имя мифической прародительницы — *Whatitiri*, а ее внук *Tawhaki* испускает молнии); ср. также китайские названия Г. типа *Lei-ching T’an* ‘гриб, произращенный громом’, *Lei-shêng Chün* ‘гриб громового раската’ и др. или монг. *тэнгриин ку* при *тэнгри* ‘небо’], или же когда сохраняются особые грибные ритуалы, предполагающие, естественно, наличие соответствующих мифологических мотивов. Так, напр., сапотекский шаман через 4 дня после сбора Г. обращается с просьбой о Г. к Земле, к Богу-Отцу, к Троице, к Великому Удару Молнии, выращивающему Г. и снабжающему их кровью (ср. числовую константу четыре в связи с русск. *после дождичка в четверг*). Впрочем, в самых разных ареалах отмечены сообщения о связи Г. с этими небесными явлениями и с небожителями или духами [ср. мотив о происхождении Г. из божьего плевка,

о Г. как божьих испражнениях, о связи Г. с небесной мочой; у племени семанг (Малаккск. п-ов) существует поверье, что небесный бог Кари наделяет все живые существа душами, которые, падая, порождают грибы]. В Ягнобской долине известно представление, согласно которому гром возникает при рождении на небе божества. «Великая Матерь» вытряхивает из своих одежд вшей, которые при падении на землю превращаются в Г. Африканские пангве считают, что Земля возникла из нижней половины древесного Г., а Небо — из верхней. Связи Г. с водой соответствует их связь и с огнем. Т. наз. «грибные круги», внутри которых ничего не растет кроме Г., предание связывает с тем, что во время звездного дождя огненнохвостый змей альбер, пролетая над лугами, выжигает траву. В Германии считали, что из таких «грибных кругов» в Вальпургиеву ночь ведьмы летят на Броккен; в России эти круги упорно связывали с зарытыми кладами. В научной литературе наиболее авторитетна точка зрения, согласно которой причиной появления «грибных кругов» были удары молнии; следовательно, и научная и мифологическая традиция согласны в признании связи между молнией и Г.

Мифологический мотив превращения вшей, вызванных громом, в Г., отмеченный выше, имеет широкий круг параллелей, в частности, и таких, где Г. связаны с мухами, комарами, червями, жабами, мышами, змеями. Иногда эти связи отражены в названиях Г.; в других случаях связи такого рода реализуются в совместной встречаемости этих элементов в тексте — мифологическом или мифологизированном живописном (ср. триптих Босха «Воз сена»); наконец, есть примеры непосредственных трансформаций этих элементов в Г. Учитывая все это, напрашивается мысль о связи Г. с той частью основного мифа, которая заключается в наказании Громовержцем своих детей, свержении их с неба и обращении их в насекомых или хтонических животных. Гроза, собственно, и является моментом ссоры и наказания. Вероятно, Г. также могли выступать как форма трансформации наказанных детей. Характерно, что один из видов земляных грибов др.-греч. κεραύνιον собств. означает удар молнии, ср. κεραυνόω ‘поражать молнией’, Ζεύς Κεραύνιος ‘Зевс-Громовержец’, и, следовательно, Отец и дети объединены одним именем. Не менее интересно другое название Г. — *чортовы пальцы*, совпадающее с названием белемнитов, часто толкуемых как чортовы стрелы, которыми Громовержец поражал своих противников. Связь

И. Босх. Воз сена. 1500—1502. Музей Прадо, Мадрид

Г. с числом четыре и четвергом, днем Громовержца (ср. немецк. *Donnerstag* ‘день грома’ или полабск. *Peräunedån*, т. е. ‘день Перуна’), также достаточно показательна. Одна из правдоподобных причин конфликта в семье Громовержца связана с нарушением некоего запрета, в частности, видимо, на кровнородственные браки (ср. выше мотив сестры, съевшей гриб и ставшей женой своего брата). Значительное количество мотивов, посвященных теме максимального плодородия (в частности, возникновения нового культурного растения, из которого приготовляется опьяняющий или галлюциногенный напиток), как раз и выдвигает инцест как причину сверхмерного плодородия. И в этой схеме Г. находят свое место: их плодовитость сочетается с тем, что из мухомора (*Amanita muscaria*) приготовляется галлюциногенный напиток совершенно исключительных качеств, широко используемый, в частности, в культурах шаманского типа (напр., в Сибири), во всяком случае в наиболее эзотерических направлениях. В последнее время была сделана попытка (Уоссон) доказать, что некогда опьяняющий напиток ведийских ариев сома также приготовлялся из мухомора (следует отметить, что *Сома*, см., — сын Парджаньи, бога дождя, носителя грома и молнии, и Паджры, видимо, Земли; приготовлению напитка из мухомора в смешении с мочой соответствует мотив Сома и моча). Хотя дискуссия по этому конкретному вопросу пока не привела к общему решению, несомненно, что Г. также включаются в триаду жизнь — смерть — плодородие, которая дублируется в объеме мифа в целом пространственными перемещениями основного объекта мифа: Небо (божьи дети до грехопадения) — Земля (грибы, насекомые и т. д. как «превращенные» дети после наказания за грехопадение) — Небо (вкусивший напиток бессмертия, в частности, приготовленный из мухомора). Очень существенно, что шаманские путешествия на Небо обычно предваряются вкушением напитка из мухомора, обеспечивающего соответствующий эффект космизации пространства и легкого установления связей между космическими зонами. Таким образом, оказывается, что Г. в известной степени осуществляют связь Неба с Землей, и в этом отношении они напоминают мировое дерево (тем интереснее, что фреска Плэнкуро из Национального музея естественной истории в Париже изображает в функции библейского древа познания добра и зла именно гриб, вокруг которого обвивается Змей, а по сторонам стоят Адам и



Аббат Плэнкуро. Адам и Ева. Фреска. XIII в.
Национальный музей естественной истории. Париж

Ева). — Следует подчеркнуть, что бо́льшая часть мифологической информации о Г. остается пока не вскрытой; она должна быть извлечена из многочисленных фольклорных источников, в частности, из образцов низовой народной комики, игр, сферы неприличного и табуированного, из детских фольклорных форм, содержащих отражения вырожденных мифов о Г.

ЛИТЕРАТУРА

*Т.Я. Елизаренкова, В.Н. Топоро*в. Мифологические представления о грибах в связи с гипотезой о первоначальном характере сомы // Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970: 40—46.

*В.Н. Топоро*в. Семантика мифологических представлений о грибах // Балканский сборник. М., 1978.

V.P. Wasson, R.G. Wasson. Mushrooms, Russia and History. N. Y., 1956.

R.G. Wasson. Lightning-Bolt and Mushrooms // For Roman Jakobson. The Hague, 1956.

Idem. Soma. Divine Mushroom of Immortality. N. Y., 1968.

C. Lévi-Strauss. Les champignons dans la culture // L'Homme. 10. 1970.
J. M. Allegro. The Sacred Mushroom and the Cross. N. Y., 1970.
J. Brough. Soma and *Amanita muscaria* // Bull. of the School of Oriental and African Studies. 34. Pt. 2. 1971.
Idem. Problems of the «Soma-Mushroom» Theory // Indologia Taurinensia. 1. Torino, 1973.
*H. H. Ingall*s. Remarks on Mr. Wasson's Soma // Journ. of Amer. Orient. Soc. Vol. 91. № 2. 1971.
R. W. Kaplan. The Sacred Mushroom in Scandinavia // Man. Vol. 10. № 1. 1975.

ГУНА́ (др.-инд. *guṇá*, 'качество', 'свойство'), в мифологических представлениях и религиозно-философских воззрениях древних индийцев обозначение трех состояний, свойств, сил, присущих природной субстанции (пракрити) как источнику всех проявленных и непроявленных объектов. Это: сатва — уравновешенное, гармоничное, благое начало, раджас — подвижное, страстное, деятельное, и тамас — косное, инертное, темное. Г. связаны с осознанием сущности вещи, добром, счастьем (сатва), с возбуждением, удовольствием, беспокойством (раджас) и с инерцией, апатией, ведущей к невежеству (тамас); их соответствующие результаты: удовлетворение, страдание, леность. Г. фигурируют уже в ведийской литературе, где выступают как в связи с мифологизированными натурфилософскими построениями (они соотносятся сообразно с водой, огнем и землей, с белым, красным и черным цветами), так и в контексте определенных этико-религиозных предписаний (Майтр.-Упан. III, 5 и др.). Последнее получает развитие в Бхагавадгите (XIV), где воздействие Г. определяет добродетели, пороки и посмертные судьбы людей. Наиболее последовательную разработку учение о Г. получило в философской системе санкхья.

ЛИТЕРАТУРА

E. Senart. La théorie des guṇas et la Chāndogya upanisad // Études Asiatiques. T. 2. P., 1925: 285—292.
K. B. Ramakrishna Rao. The Guṇas of Prakṛti According to the Sāṁkhya Philosophy // Philosophy East and West. 1963. Vol. 13. № 1: 61—71.

Д

ДАДХИКРА́ (др.-инд. *Dadhikrá*-, вероятно, ‘разбрызгивающий кислое молоко’?) — в ведийской мифологии конь царя Трасадасью, самый знаменитый среди мифических коней (обычно лишенных собственного имени). В «Найгхантуке» (I, 14) имя Д. — синоним коня вообще. В «Ригведе» ему посвящено 4 гимна (IV, 38—40; VII, 44); он спорадически упоминается и в других местах. Наконец, иногда выступает расширенная форма имени — Дадхикраван (*Dadhikrā́van*-). Д. — победоносный боевой конь, он исключительно быстр (и люди, и Пуру восхваляют его за это качество), подобен ветру и птице (в частности, стремительно бросающемуся орлу), с которыми он сравнивается. В IV, 38, 5 он прямо называется орлом. В другом месте (IV, 40, 5) о Д. говорится как о *ханса* (видимо, род лебедя), обитающем среди света, как Васу — в воздухе, жрец — у алтаря, гость — в доме (все эти сравнения обычно относятся к разным формам Агни). Д. — герой, побеждающий *дасью*; он сражается с тысячами, но враги в страхе перед ним, как перед раскатами грома. Он завоевывает в схватках добычу, и племена во время споров и ссор призывают его. Вместе с тем он приготовляет путь певцам, снабжая их сладкой речью. Д. принадлежит всем племенам, он сплачивает их (пять племен) силой, как Сурья преодолевает воды своим светом. Он наблюдает за племенными сходками. Митра и Варуна подарили Д. Пуру и дали его людям как знак благословения смертных (им он приносит еду и солнце). Дадхикраван восхваляется и призывается, когда на заре возжигается Агни. Его призывают и вместе с Ушас, реже с Ашвинами и Сурьей, но в ряде случаев и с другими божествами, но к Д. обращаются к первому. Есть основания относить Д. к числу солярных зооморфных божеств (ср. Ашвинов, также конской природы). Именно этим обстоятельством объясняются многие его сходства с Ушас. В частности, мотив «разбрызгивания кислого молока», скрытый в самом имени Д., может, как думают некоторые, намекать на появление росы или инея на рассвете перед восходом

солнца; ср. IV, 38, 6—7; превращение Д. в гирлянду (венок) и разбрасывание, сметание пыли с бровей. Несомненна связь Д. с *Дадхьянчем* (ср. лошадиную голову последнего и мотив кислого молока в самом имени). Уже довольно рано образ Д. становится темным и выходит из употребления.

ДАДХЬЯНЧ (др.-инд. *Dadhyáñc*, от *dádhi*- ‘кислое молоко’) — мифический мудрец-отшельник, сын Атхарвана. В РВ упоминается 9 раз в поздних частях. Упоминается с Атхарваном, Ангирасом, Ману и другими жрецами; сам он возжигает Агни (VI, 16, 14). Индра научил Д. знаниям, но запретил ему передавать их другим. Тем не менее Д. указал Ашвинам место, где находится мед Тваштара. Ашвины в благодарность Д. заменили ему голову лошадиной; когда Индра поразил ее, Ашвины восстановили Д. его прежнюю голову (РВ, Шат.-Бр.). Индра поражает 99 Вритр костями Д. (в Мбх. *ваджра* Индры сделана из скелета Д.) и отдает загоны для коров Д., который, видимо, открывает их посредством Сомы (IX, 108, 4). Д. знает тайное место Сомы. Учитывая, что Д. выступает как оружие Индры, высказывалось мнение, что первоначально Д. олицетворял молнию (ср. значение имени Д. и влияние грозы на свертывание молока). В Мбх. и Пуранах вместо Д. выступает Дадхича (*Dadhīca*). Д. едва ли может быть отделен от мифического коня Дадхикра (*Dadhikrā*). Ср. культ коня у древних пруссов и обычай пить кумыс (ср. прусск. *dadan* ‘молоко’: др.-инд. *dadhi*-).

ЛИТЕРАТУРА

W.D. O’Flaherty. The Submarine Mare in the Mythology of Śiva // Journ. of Royal Asiatic Soc. 1971. № 1: 19—23.
Idem. Hindu Myths. Harmondsworth, 1975.

ДАЙТЬИ (др.-инд. *Daityāḥ*) — класс демонов-асуров, дети *Дити* и Кашьяпы. Д. — гиганты. Они с переменным успехом боролись с богами, сыновьями Адитьи. Тесно связаны с *Данавами*, иногда от них неотличимыми. Д. — враги жертвоприношения (Крату-двишас). Среди Д. наиболее известны Ваджранга, Майя, Хираньякша, Хираньякашипу и др.

ЛИТЕРАТУРА

Мифы Древней Индии. М., 1975.

ДАКША (др.-инд. *Dákṣa*, собств. — ‘ловкий’, ‘способный’) — божество, входящее в класс *Адитьев*. Как имя бога встречается в РВ менее десятка раз; зато это слово используется как эпитет Агни и Сомы и как обозначение соответствующего качества. Самой примечательной чертой Д. является то, что он рожден (как и другие Адитьи) от Адити и он же родил Адити. Д., следовательно, сын и отец Адити одновременно (РВ X, 72, 4—5); ср. сходный парадокс в X, 5, 7: не-сущее и сущее — в лоне Адити при рождении Д. и особенно в III, 27, 9: Агни и Д. В Шат.-Бр. II, 4, 4, 2 Д. отождествляется с творцом *Праджапати*, а в РВ VI, 50, 2; VIII, 63, 10 его называют отцом богов.— С Д. связан ряд мифологических мотивов и сюжетов, в которых подчеркивается его участие в творении и его роль отца. Сам он считается седьмым сыном *Брахмы* (или Праджапати), родившимся из большого пальца правой ноги творца; женой Д. стала родившаяся из пальца левой ноги творца Вирини, отождествляемая с ночью и иногда называемая Дакши. У Д. и его жены было 50 (в некоторых источниках — 60) дочерей, из них 13 Д. отдал в жены Кашьяпе, 27 — Соме (они стали небесными созвездиями), а 10 — богу справедливости Дхарме (иногда — Ману). Старшая дочь Д. Дити стала матерью демонов *дайтьев*, вторая дочь Дану — матерью данавов, а третья Адити — матерью Адитьев и, следовательно, самого Д. (ср. Шат.-Бр. XI, Мбх. XII). Один из наиболее известных мифов излагает историю жертвоприношения Д. (ср. Мбх., Айт.-Бр. III, Вараха-Пур. и др.): во искупление греха владыка созданий Д. на вершине горы Химават устраивает первое жертвоприношение, созвав всех богов кроме Рудры (Шивы); разгневанный Рудра пронзает жертву стрелой и она превращается в созвездие Мригаширша ‘голова антилопы’; Рудра нападает на сыновей Адити, наносит им увечья, в частности, он снес голову Д.; как ее ни искали, найти нигде не могли и приставили Д. козлиную голову (ср. сходный мотив в связи с Праджапати, который, приняв облик козла, вступил в преступную связь со своей дочерью Рохини; существуют и другие версии). В Мбх. XII и в некоторых иных источниках повествуется о том, как бог луны Сома взял себе в жены 27 дочерей Д., но делил свои любовные утехи только с Рохини. Несмотря на неоднократные призывы Д. прекратить греховный образ жизни, Сома не внимал им. Тогда Д. проклял Сому и тот стал чахнуть; одновременно стали чахнуть растения и животные. Встревоженные боги упросили Д. смилости-

виться над Сомой. Д. наложил на него наказание: Сома омылся в водах Сарасвати и очистился от греха, но с тех пор раз в месяц он постоянно худеет (убывание месяца). В Хариванше отмечен мотив превращения Вишну в Д. и сотворения им разных существ. Нередки сюжеты, в которых выступают дети Д., ср. спор двух сестер, дочерей Д., Кадру и Винаты (о происхождении нагов и супарнов, Мбх. I); сыновья Д. и Нарада (1000 сыновей Д. рассеиваются в разные стороны, Д. проклинает Нараду, см. Вишну-Пур. I, Брахма-Пур. и др.); история Сати, дочери Д., жены Шивы (расчленение ее тела, см. Девибхаг.-Пур.); ср. также: Лакшми или Сваха как дочери Д. — обращает на себя внимание тот факт, что при бесспорности связи ведийского Д. с послеведийским последний противостоит первому по той легкости, с которой он входит в разные сюжеты и в разные направления индуизма (шиваизм, вишнуизм). — В связи с мотивом жертвоприношения Д. ср. *дакшина* как мзда за совершение жертвоприношения и как ее персонификация в виде богини.

ЛИТЕРАТУРА

Мифы Древней Индии. М., 1975: 15—18, 24, 28, 34, 59—60 и др.

J. C. Heesterman. Reflections on the Significance of the *dakṣiṇā* // Indo-Iran. Journ. 1959. 9: 241—258.

S. Bhattacharji. The Indian Theogony. Cambridge, 1970: 111, 120—124, 155—156, 216—217, 328—329, 340—341.

ДА́КШИНА (др.-инд. *dákṣiṇa*, собств. ‘правый’, ‘южный’, также ‘способный’, ‘умный’, ‘искренний’ и т. п.) — в древнеиндийской мифологии сакрализованный дар, подносимый жрецу-брахману, мзда за жертвоприношение, иногда — супруга персонифицированного жертвоприношения. Д. как дар также нередко персонифицируется и соотносится с Брахманаспати, Индрой, Сомой, но вместе с тем известны и такие воплощения Д., как коровы, быки, лошади, овцы, скот, сокровища, золото и т. п. (ср. в «Ригведе» — неоднократно). Д. представляется также и как богиня, несущая дары и богатства. Имя Д. восходит к древнему и.-евр. обозначению правого, ср. авест. *dašina-*, лит. *dẽšinas*, слав. *desnъ* и далее вплоть до др.-греч. δεξιτερός, лат. *dexter*, др.-ирл. *dess*, готт. *taíhswa* и др. Можно думать, что первоначально Д. обозначало сакрализованную благоприятную сторону (направление), часть пространства — правую — в отличие от неблагоприятной левой (часто табуируемой). Вместе с тем Д. до-

статочно рано могло означать и овеществленный символ благоприятной стороны в виде конкретного дара и даже ритуал, связываемый с ним. Ср. уже в более поздней традиции связь Дурги с правой стороной как предпочтительной.

ДАНАВЫ (др.-инд. *Dānavás*) — класс демонов-асуров, дети *Дану* и Кашьяпы. Д. — гиганты, которые боролись с богами. Тесно связаны с *Дайтьями*. Уже РВ X, 120, 6 упоминает семерых Д. К Д. относят Вритру, иногда — Намучи. Они связаны с водой. В битве с Индрой были побеждены и рассеяны. В эпосе Д. выступают значительно чаще (ср. их участие в сюжетах с Раваной или с разрушением Трипуры; Д. находятся при Варуне в его подводном дворце и т. п.); упоминается их владыка Випрачитти и т. д. Д. находят многочисленные типологические параллели (мотив семи потоков — детей вредоносной матери). Ср. также отражение этого мотива в названиях мифологизированных рек и во 2-й части имени Посейдона, ср. осет. *Donbettyr*. — См. *Дану* и *Асуры*.

ЛИТЕРАТУРА

Мифы Древней Индии. М., 1975.

ДАНУ (др.-инд. *Dā́nu*) — 1) демон, сокрушенный Индрой (РВ II, 11, 18; 12, 11; IV, 30, 7); вероятно, эпитет Вритры, т. е. один из данавов; — 2) мать демонов и прежде всего Вритры (иногда — Намучи); РВ X, 120, 6 упоминает семерых данавов, демонов, происходящих от Д. и рассеянных Индрой. Само имя Д. букв. значит ‘поток’ (тот же корень в названиях рек *Дон, Днепр, Днестр*); поэтому Д. связана с водами. Когда Виртра был повержен, жизненные силы Д., лежавшей, как корова, пошли на убыль. Д. — вторая дочь Дакши; вместе с ее старшей сестрой Дити она — родоначальница асуров; — 3) эпитет Кабандхи, чудовищного ракшаса, убитого Рамой.

ДАСА (др.-инд. *Dāsá*) — 1) мифический прародитель *дасов* или *дасью* (РВ VI, 21, 11), см. ниже; — 2) демоны, враждебные богам, и племена, не почитавшие богов, т. е. неарии; противопоставление неарийских Д. ариям («нашей расе» I, 104, 2) не раз особо подчеркивается в РВ. Д. враждебны ариям и богам, они захватывают воды, с ними борется Индра, который их перехитрил; в РВ упоминаются жены Д. и наиболее известные их представители —

демоны Шушна, Шамбара, Пипру, Намучи, Дхуни и Чумури, Дрибхика, Рудхикра, Анаршани, Срибинда, Илибиша и др. В РВ I, 32, 11 говорится о женах Д. (= водах), под которым, вероятно, следует понимать Вритру.

ДАСЬЮ (др.-инд. *Dásyu*) — 1) демон, враг ариев (РВ I, 103, 3), которого поразил Индра, сбросив на него с неба огонь (I, 33, 7); иногда его убийцей называют Сому (IX, 88, 4); 2) в множ. числе — класс демонов, ведших борьбу с Индрой, который отвоевал у них коровники, сокрушил Д. (X, 47, 4; 99, 8); поэтому Индру иногда именуют *Дасьюханом* 'убийцей Д.', а его схватку с Д. — *дасьюхатьей* 'убийством Д.'; впрочем, против Д. выступает и Сома (IX, 47, 2). Д. теснейшим образом связан с *Дасами* (см.).

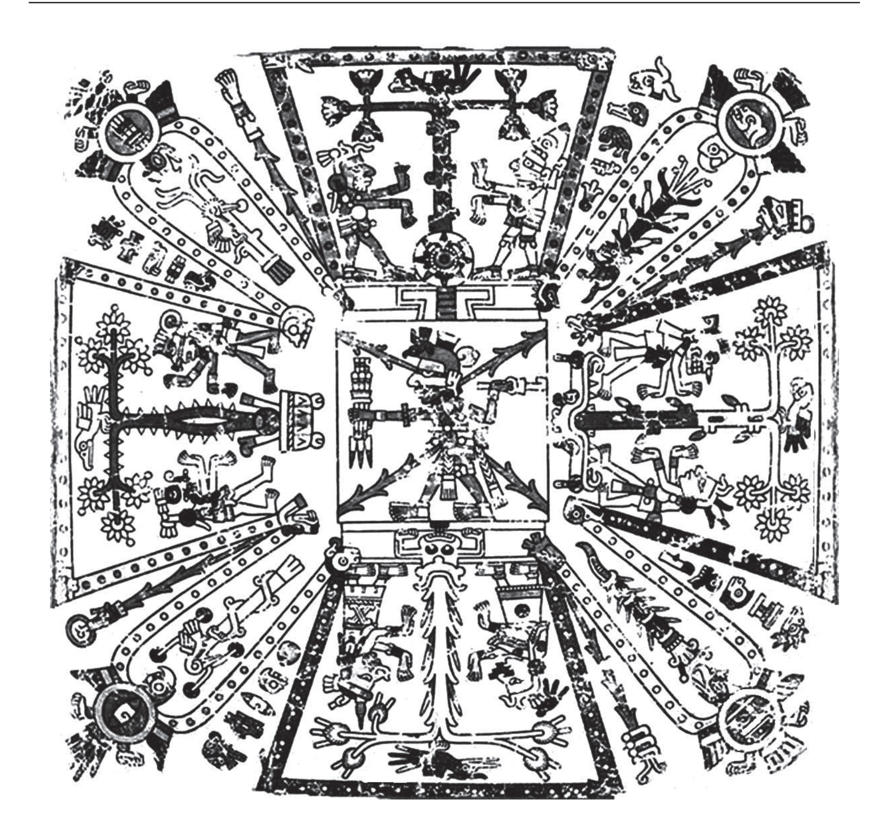
ДЕВА (др.-инд. *devá* 'бог', собств. — 'небесный', от *div*- 'сиять') — класс богов; обычно говорят о 33 богах (хотя позже упоминается о 333, 3306, 3339 богах), распределяемых по трем космическим сферам: небесные — Дьяус, Варуна, Митра и др. Адитьи, Сурья, Савитар, Пушан, Вишну, Вивасват, Ушас, Ашвины; атмосферные (воздушное пространство) — Индра, Маруты, Ваю, Вата, Трита Аптья, Апам Напат, Матаришван, Ахи Будхнья, Аджа Экапад, Рудра; земные — Притхиви, Агни, Сома, Брихаспати, Сарасвати и др. Иногда класс богов членят на группы *Васу* (8), *Рудры* (11), *Адитьи* (12), противопоставленные по тому же принципу, и к ним добавляют еще два божества (Ашвины, Дьяус, Притхиви, Индра, Праджапати — в разных вариантах). В умозрительных системах Упанишад эти три группы получают новые интерпретации, цель которых установление соответствий между составом пантеона и элементами архаичных космологических схем (включая сюда и структуру микромира). Так, в Брих.-Упан. III, 9, 1—5 *Васу* — огонь, земля, ветер, воздушное пространство, солнце, небо, луна, звезды; *Рудры* — 10 органов жизнедеятельности и Атман; *Адитьи* — 12 месяцев года. Особый вид объединения богов уже в РВ — *Вишведева*, т. е. «Все-Боги», весь пантеон с некоторыми расширениями, представляемые как нечто единое и целое. Иногда конкретные характеристики богов, составляющих «Все-Боги», оказываются в более или менее случайном распределении. В класс богов входят также персонифицированные абстрактные понятия (см. *Ведийская мифология*), которые, видимо, могли относительно свободно вклю-

чаться в др.-инд. пантеон. Особое свое значение Д. (боги) получают в рамках противопоставления *асурам* (см.), небесным персонажам, обладающим колдовской силой (*mā́yā*). В ведийский период (особенно в РВ) к асурам относили и ряд Д. — Адитьев, Индру, Агни и т. п. Но уже в АВ боги-девы более не назывались асурами; последнее название было закреплено за демонами; боги же, или девы, напротив, иногда именовались *сурами* (*sura*-), ср. Упан., что дает основание понимать слово *асуры* как 'не-боги'. Многочисленные мифы актуализируют противопоставление богов (Д.) асурам, рисуя постоянные битвы, в которых боги как нечто целое сражаются со всем классом асуров. — Понятие Д. и его языковая форма являются общими для индоевропейских народов, ср. авест. *daēva*-, лат. *deus* (и *dīvus*), др.-ирл. *día*, др.-герм. *teiwa*, др.-сев. *tīvar*, прусск. *deiws*, лит. *diẽvas* и др. См. литературу, посвященную конкретным Д., а также *F. B. J. Kuiper.* The Basic Concept of Vedic Religion // History of Religions. 15. 1975: 107—120.

ДЕВА́ТА (др.-инд. *devátā* 'божество'), в древнеиндийской мифологии божество, существо божественной природы. Это обозначение относится как к богам вообще (во множественном числе, нередко в собирательном значении), так и особенно к разным классам низших богов. Последние сохраняются и в индуистском культе Шивы или Вишну, так или иначе (часто довольно внешне) приспосабливаясь к ним. Во многих сельских местностях и сейчас чтут так называемых «грамадеват» (*grā́madevátā* 'деревенское божество'), охраняющих местное население от болезней, неурожая, падежа скота, порчи, стихийных бедствий; они же могут даровать богатство, силу, потомство. Им посвящаются особые культовые сооружения, святилища («девагриха», др.-инд. *devagṛhá*-, букв. 'божий дом'), в них помещаются изображения «грамадеват» — от антропоморфных статуй до груды камней или дерева, символизирующих эти деревенские божества; за ними ухаживали: омывали их, кормили, приносили им жертвы и т. д. Культ Д., лучше всего известный по поздним источникам, восходит тем не менее к глубокой древности, где он связан с коллективными божествами плодородия. Не случайно, что «грамадеваты» нередко называются «матерями» (ср. связь «матерей» с древнейшим культом «Великой Матери», хорошо известным в Индии). Д. могут соотноситься и с разными элементами *янтр*.

ДЕРЕВО ЖИЗНИ — один из распространенных вариантов образа *мирового дерева* (см.). В отличие от тех разновидностей мирового дерева, которые прежде всего моделируют космическое устройство (членение космоса, его состав, основные параметры, связь между элементами космоса, набор основных противопоставлений и т. п.), Д. ж. актуализирует мифологический образ ж и з н и во всей полноте ее смыслов и, следовательно, противопоставлено дереву смерти, гибели (ср. мифологические и фольклорные источники и аналогии пушкинскому «Анчару», крестное дерево и т. п.), зла. Следует, однако, заметить, что это противопоставление в известной степени неполно и часто обнаруживает определенную тенденцию к асимметрии. Эта особенность объясняется тем, что само Д. ж. нередко обладает способностью отражать не только положительный член противопоставления (жизнь), но и отрицательный (смерть, см. ниже). Именно поэтому образ дерева смерти несравненно менее распространен, чем образ Д. ж.

Для мифопоэтического сознания жизнь представляется как некая субстанция, особая жизненная сила (см. *мана*, *оренда* и т. п.), которая обычно возникает на завершающем этапе космогенеза и составляет внутренний смысл и цель устройства космоса. Жизнь, жизненное начало появляются внутри пространства, определяемого рамками космоса, тогда, когда уже созданы для них все условия (небо отделено от земли, земля отделена от хляби, создано солнце, и, следовательно, существуют день и ночь, времена года и т. д.). Во многих мифологических системах изображается постепенное распространение жизненного начала, нарастание его интенсивности (чему нередко соответствует меньшая экстенсивность, т. е. количество потомков в следующем поколении) в направлении растения → животные → люди, которое отражает и очередность появления этих носителей жизни (ср. Бытие 1.11—12, 20—22, 24—30, сходные примеры в иранской традиции — «Бундахишн», «Риваят» и т. п. вплоть до «Голубиной Книги»). Собственно говоря, появление жизни и охват ею растительного, животного и человеческого царства является последним шагом в развитии «природного» аспекта космоса. После этого начинается пора, когда на первое место выступают «культурные» приобретения («культурный» герой и социальное устройство уже «человеческого» мира). Основное свойство жизни — в способности воспроизводить самое себя во времени, в дискретном виде,



Древнемексиканская схема мира в виде креста с четырьмя деревьями, указывающими основные направления. Лист из ацтекской рукописи (кодекс Фейервари-Майер)

когда разным временны́м отрезкам соответствует серия, последовательность поколений (во многих языковых традициях поколение и время, приходящееся на его долю, т. е. век, обозначаются одним и тем же словом). Это самовоспроизведение жизни подчинено определенным природным циклам, зависящим от общего космического устройства. Соответственно жизнь проходит четыре стадии — рождение, рост, деградация, смерть [встречаются и несколько иные схемы, напр., рождение — жизнь — смерть — возрождение (новое рождение), символизируемые соответственно деревьями четырех направлений света, ср. ацтекское изображение в Codex Fejérváry-Mayer, Mixtec. Мексика, до 1350 г. н. э.], причем в мифологических и

религиозных системах особенно подчеркивается восходящая линия жизни — от рождении к максимальной стадии роста — цветению и плодоношению. Именно в этом полагает мифопоэтическое сознание смысл жизни («И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя, дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле ... И благословил их [пресмыкающихся и пернатых] Бог, говоря: плодитесь и размножайтесь ... И сотворил Бог человека ... мужчину и женщину ... и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю ...» — в библейской версии). Наиболее наглядный образ жизни, продолжающейся в потомстве и стремящейся к вечности, был найден в растительном мире, точнее, среди деревьев, особенно таких, чей срок жизни сильно превышал сроки человеческой жизни. Неслучайно, что в качестве Д. ж. выступают не только обильные потомством или вечнозеленые деревья, но и, главным образом, долгоживущие деревья (дуб, явор, ива, лиственница, кедр, сикомора, баньян и т. п.). Жизнь, ее основная функция (плодоношение, плодовитость, потомство) и ее высшая цель — бессмертие, т. е. вечная жизнь, находятся в Д. ж., в самой его сердцевине, где они упрятаны от всего, что им может повредить. Ср. хеттский ритуальный текст, связанный с культом исчезающего и возвращающегося бога Телепинуса: «перед богом Телепинусом воздвигается вечнозеленое дерево *eịa-*, с него свешивается руно овцы, внутри же него помещается овечий жир, внутри же него помещается зерно (бога) полей и вино, внутри же него помещается бык и овца, внутри же него помещаются долгие годы (жизни) и потомство». Аналогичным образом строятся мифологические тексты о дереве смерти, где смерть также оказывается последовательно спрятанной в серии ритуальных символов (ср. в сказках о Кощее Бессмертном: «на море, на океане есть остров, на том острове дуб стоит, под дубом сундук зарыт, в сундуке — заяц, в зайце — утка, в утке — яйцо, а в яйце — моя смерть»). Но бессмертие Кощея не сопоставимо с тем бессмертием, носителем которого является Д. ж. В случае Кощея бессмертие статично, неподвижно, безблагодатно, поскольку оно достояние только Кощея и не воспроизводится заново, не передается другим. Смысл же бессмертия, связанного с Д. ж., именно в том, что оно передается во времени и в пространстве, что оно мыслится как цепь жизней, как особая жизненная сила. В этом отношении заслуживает особого внимания тот

факт, что хеттское название Д. ж. *ei̯a-* восходит не только к тому же источнику, что и русск. *и́ва* (ср. использование ивовых прутьев, наряду с вербовыми, в ритуалах в качестве символа плодородия) или германское название тисса (ср. древневерхненемецк. *îwa*, др.-исл. *ýr*, название «самого зеленого из деревьев во время зимы»), дерева, которое высаживали на кладбищах как символ преодоления смерти и использовали в ряде ритуалов, имеющих целью увеличение плодородия, жизненной силы, — но и что все эти названия Д. ж. родственны более или менее точным обозначениям самой жизненной силы и ее двух наиболее ярких воплощений — юности и долголетия (века), ср. др.-греч. αἰών 'век', 'жизнь', 'поколение', 'вечность' (ср. *Эон*, воплощение вечности, сын Хроноса), лат. *aevum* 'жизнь', 'век', 'возраст', вечность', *juvenes* 'юноши' (как обозначение возрастного класса), др.-инд. *āyus* 'жизненная сила' и т. д.

Наиболее известный образ Д. ж. представлен в Книге Бытия. Ср.: «И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и д е р е в о ж и з н и посреди рая... Из Едема выходила река для орошения рая» (Быт. 2, 9—10). Изгнав первых людей из рая, Господь лишил их и Д. ж.: «И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к д е р е в у ж и з н и» (Быт. 3, 24). Из других ветхозаветных текстов Д. ж. упоминается только в «Притчах Соломоновых», где ему уподобляются мудрость, плод праведника, исполнившееся желание, кроткий язык, ср. 3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4). Зато в «Апокалипсисе», унаследовавшем библейский образ Д. ж., с ним связаны новые мотивы [обещание дать плоды Д. ж. посреди рая побеждающему и соблюдающему заповеди (2, 7; 22, 14)] или более подробные описания (ср.: «И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца. Среди улицы его, и по ту и по другую сторону реки, д р е в о ж и з н и, двенадцать *раз* приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева — для исцеления народов» (22, 1—2). Некоторые уточнения образа Д. ж. могут быть получены из описания смешиваемого с ним *дерева познания* добра и зла (см.), с которым в библейской версии связан искуситель змей. Очевидно, что первоначальный образ такого дерева в древней ближневосточной традиции предполагал схему близкую к описанной в шумерской версии сказания о Гильгамеше, где описывается дерево

hulирри (обычно отождествляемое с ивой, см. об иве как Д. ж. выше), растущее не берегу Евфрата; в корнях этого дерева жила змея, в ветвях птица Имдугуд, а в стволе Лилит. Трехчленность Д. ж. как варианта мирового дерева несомненна для многих традиций, причем каждая треть Д. ж. может в принципе «разыгрывать» как тему жизни, так и тему смерти. Даже сильно эволюционировавшие и философизированные варианты архаичной традиции еще позволяют реконструировать как эту трехчленность, так и связь каждой части с противопоставлением жизнь — смерть. Ср.: «Если бы ... ударили по корню этого большого дерева, то оно истекало бы (древесным соком), продолжая жить. Если бы ударили по середине, то оно истекало бы, продолжая жить. Если бы ударили по верхушке, то оно истекало бы, продолжая жить. Будучи проникнуто живым Атманом, оно прочно стоит... И если жизнь покидает одну его ветвь, та засыхает; если покидает вторую — та засыхает; если покидает третью — та засыхает; если покидает все (дерево) — то все оно засыхает... Поистине, покинутое жизнью, это (существо) умирает, но (сама) жизнь не умирает» («Чхандогья-Упанишада» VI, 11, 1—3). Впрочем, нередко это противопоставление жизни и смерти предполагает деление дерева на две части, обычно: верх — жизнь, низ — смерть, что подтверждается и соответствующей символикой (ср. ниже о другом варианте двоичного решения этой темы). Разумеется, однако, что основная идея Д. ж. связана именно с жизненной силой, вечной жизнью, бессмертием, хранящимися в нем. Ср., напр., кедры, хранившие тайну вечной жизни Хувавы (после того как Гильгамеш срубил семь кедров, Хувава потерял всю свою жизненную силу), или кедр, в котором Бата прятал свое сердце (древнеегипетская «Повесть о двух братьях», ср. аналогичную сосну Аттиса или сад Адониса, куда удалялась божественная жизнь). Носителями жизненной субстанции выступают само Д. ж., и его плоды [яблоко, гранат и другие символы вечной жизни, достигаемой через смерть; ср. хорошо известное вкушение запретного плода в Библии, находящее, видимо, параллель в сцене, иногда изображаемой на древнеегипетских саркофагах (напр., на гробнице Рамсеса VI): змей протягивает мужчине красный плод], и находящаяся под деревом живая вода, и антропоморфные заместители Д. ж. (характерно, что имя Евы, из-за которой было утрачено Д. ж. и которая как бы заменила его, означает по-древнееврейски жизнь) или его параллели (ср., напр., показа-

тельный параллелизм Богоматери как образа жизни и дерева у Джованни Беллини в «Озерной Мадонне» или особенно в «Мадонне на лугу», где в связи с деревом изображается и поединок птицы и змеи). Однако есть и более непосредственные примеры представления Д. ж. как женского (материнского) персонажа или, по крайней мере, как его обиталища. Прежде всего стоит заметить, что там, где различаются грамматические роды, Д. ж. (как в основном и другие названия деревьев) принадлежит к именам женского рода (в отличие, напр., от слов, обозначающих соответствующий плод). В ряде архаичных традиций такие деревья изображаются как женское начало, с которым сочетаются животные, связанные со средней частью дерева (стволом) и являющиеся носителями оплодотворяющей силы (ср. хеттский ритуальный текст, в котором говорится, что с деревьями спал лев, спал леопард, «медведь на них вскочил», или риторическую фигуру в Книге пророка Иеремии: «И явным блудодейством осквернила землю, и прелюбодействовала с камнем и деревом» 3, 9). Нагляднее всего Д. ж. с женской богиней выступает в ряде древнеегипетских изображений, где женское божество в ветвях Д. ж. поит умерших напитком жизни, небесным эликсиром бессмертия, который подымается по дереву из подземного царства, в котором он выступает как «вода глубин»; ср. также изображение сикоморы, связываемой с Исидой (иногда Нут или Хатор) и поящей напитком жизни стоящего около нее человека (см. иллюстрации). Еще более распространены композиции, в которых у Д. ж. стоит женское божество с материнскими функциями (ср. известные изображения матери Будды Майи у ствола дерева ашока). Ср. также якутские мифологические рассказы о Кубай-хотун, матери людей и животных, живущей в корнях Д. ж. В якутском мифе творения рассказывается о Белом Юноше (или Одиноком Человеке), пришедшем к горе, на которой росло огромное дерево (ветви его проросли сквозь 9 сфер и 7 небесных ярусов и несли на своей вершине высшего бога Ай-Тойона, а корни уходили в нижний мир). Из дерева появилась светловолосая богиня с огромными грудями. Белый Юноша обратился к ней с просьбой дать ему достойную его спутницу, потому что все, что есть в мире, живет парами. Богиня открывает ему, что он сын Ай-Тойона и Кубай-хотун и должен стать прародителем человечества. После этого богиня Д. ж. дает Белому Юноше воду из-под своих корней, которая спасет его в крайней беде, и поит его молоком из



Дж. Беллини. Священная аллегория (Озерная Мадонна).
1490—1500. Галерея Уффици. Флоренция

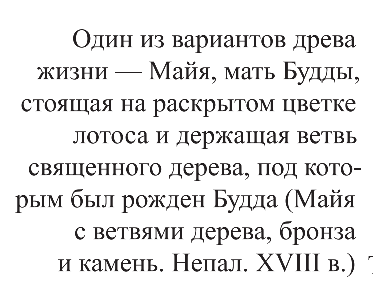


Дж. Беллини. Мадонна на лугу. Ок. 1505

Древо жизни (сикомора) с находящейся на нем богиней, воплощающей жизненные силы (настенная роспись, гробница Панеси, Фивы, XVI—XIV вв. до н. э.)







Один из вариантов древа жизни — Майя, мать Будды, стоящая на раскрытом цветке лотоса и держащая ветвь священного дерева, под которым был рожден Будда (Майя с ветвями дерева, бронза и камень. Непал. XVIII в.)



Древо жизни, одна из ипостасей Исиды, поит жизненными соками Тутмоса III (настенная роспись, гробница Тутмоса III, Фивы, XVI—XIV вв. до н. э.)

своей груди, в результате чего силы Белого Юноши возрастают девятикратно (существенно отметить, что холм с Д. ж. окружен молочным озером). Подобные тексты составляют лишь часть более обширного цикла мифологем, определяющими мотивами которых следует признать три: 1) женское божество, дающее жизнь, в дереве (или на дереве); 2) напиток (или пища) жизни [молоко богини жизни, нередко приравненное к соку, выделяемому Д. ж., живая вода (с вариантами: вода глубин, материнские воды и т. п.), мед, вино, кровь, семя, не говоря о напитках бессмертия; плоды (ср. райские яблоки, молодильные яблоки, золотые яблоки Гесперид, яблоки Идун в «Эдде» и т. п.)], даваемый мужскому персонажу с целью увеличения жизненной силы, плодородия; 3) разные варианты иерогамии, священного брака богини класса Великих Матерей и божественного юноши, который умирает и воскресает. Ср. вавилонскую пару Иштар — Думузи (причем Думузи уподобляется увядающему тамариску и иве); Афродиту — Адониса (Адонис рожден Миррой, превращенной богами в мирровое дерево, и сам рождается из миррового дерева; из крови Адониса рождаются розы; источник этой пары — финикийский культ богини плодородия, владычицы Библа, и Адониса, собств. — ‘владыка’, ‘господин’); Исиду — Осириса [ср. связь Исиды с сикоморой и образ «прорастающего» Осириса, Осириса в ветвях виноградной лозы или в виде дерева-столпа, его гробницу рядом с деревом или сквозь нее прорастающее дерево (или четыре дерева) с душой Осириса на нем в виде феникса; ср. зеленый цвет лица Осириса или его символ так называемый «джед», восходящий к образу дерева или связок тростников, вставленных одна в другую; соответствующий иероглиф обозначает продолжительность, устойчивость, постоянство как образы бессмертия]; Кибелу — Аттиса (Аттис был зачат матерью от плода миндального или гранатового дерева; сама Кибела ездила на колеснице, запряженной львами и пантерами, ср. выше о дереве и льве, леопарде и т. п. или женской богине в том же окружении) и т. п. Во многих подобных случаях женское и мужское божество являются сестрой и братом или даже матерью и сыном, что вполне соответствует взгляду, согласно которому инцестуозные связи обеспечивают особое плодородие. И во всех этих случаях деревья, связанные с божествами плодородия, могут трактоваться как Д. ж. При этом чаще актуализируется женская ипостась (о чем уже писалось), но иногда (значительно реже) муж-



Рождение древнегреческого бога плодородия Адониса из мирового дерева (изображение на блюде, фаянс. Урбино, XVI в.)



Один из вариантов (мужской) древа жизни в виде древа-столпа Осириса, воплощающего мужскую производительную силу. Перед ним в позе почитания Исида, держащая в руке анкх (петельчатый крест), иероглиф для обозначения жизни, счастья, позднéе копты-христиане использовали этот знак как символ умирающего и воскресающего Бога (рельеф из камня, храм Рамсеса I, Абидос, ок. 1315—1292 гг. до н. э.)

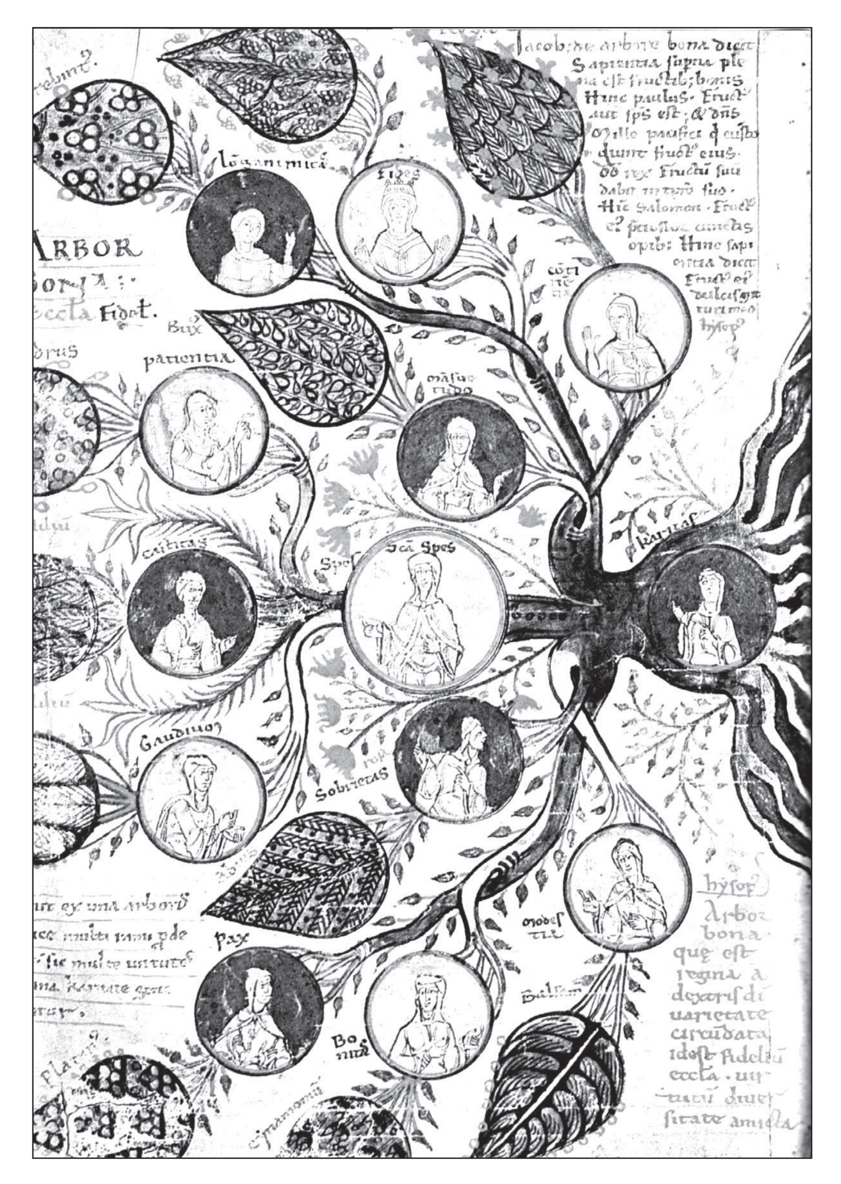
ская оплодотворяющая сила. Ср. прежде всего разные образы «растительного» фаллоса вплоть до сильно эволюционировавших и стилизованных форм типа тирса Диониса и его спутников (ср. известные изображения Диониса в виноградной лозе или Диониса, выступающего из ствола дерева) в виде палки, увитой плющом и виноградными листьями и увенчанной еловой шишкой (ср. символическое значение шишек, хвои, в конечном счете — новогодней елки), или такие мифологические мотивы, как вырастание дерева или двух деревьев (как в случае Баты из древнеегипетской повести) из фаллоса или капель крови, пролитой из него (в качестве параллели ср. появление двух божеств из этой части тела бога Ра), или, наконец, разные фаллические ритуалы (ср. описанные Плутархом фаллофории), неизменно связанные с растительными атрибутами, символами и соответствующей фразеологией (расти, увеличиваться в объеме и т. п.). Идея изобилия, высшей степени плодородия, соотносимая с Д. ж., объясняет частый образ д в о й н ы х (или спаренных) деревьев — и соответственно двойных плодов. Так, у африканских ндембу одно из главных деревьев в близнечном обряде называется «близнечным» (или «двуплодным»), а половинки его плода соотносятся с обоими мифологическими близнецами (ср. *спорыш*, двойной колос у восточных славян и его антропоморфную ипостась — мифологический персонаж, носитель изобилия *Спорыш*). Разумеется, к этому же кругу принадлежат и другие воплощения двойственности с той же идеей — двойной брахман в Древней Индии, сибирские двойные *тууру*, соединяемые поперечиной, несущей на себе зооморфную и антропоморфную фигурки, парные тотемные столбы типа тлингитских у американских индейцев (причем и здесь на одном столбе помещалась фигурка животного, на другом изображение предка), ацтекское «место двойственности» (*Отеуосап*), т. е. место, где обитают боги и рождаются люди, и т. п. вплоть до двойных родовых деревьев (ср. изображения парных родовых деревьев на нижней части женских свадебных халатов у нанайцев; с этими деревьями связывались представления о плодовитости женщины и о продолжении рода и жизни; нанайцы полагали, что такие деревья росли на небе, и у каждого рода было свое дерево, в ветвях которого плодились души людей данного рода). Иногда идея парных родовых деревьев трансформируется в образ двух деревьев, одно из которых принадлежит мужскому духу, а другое —

женскому (ср. южных эвенков). Наконец, достаточно распространены случаи, когда то же противопоставление мужского и женского реализуется различием правой и левой половины дерева, с которыми дополнительно связываются «мужские» и «женские» числа (напр., у маньчжурских эвенков четные числа считались женскими, а нечетные — мужскими; можно напомнить, что африканские догоны верят в рождение близнецов под влиянием растений, в том числе — деревьев ч е т н о г о классификационного ряда) или темная и светлая окраска, соотносимые через символы Месяца и Солнца (или мужской и женской птицы) с той же идеей мужского и женского начала (ср., напр., двуцветные изображения Д. ж. на шаманских бубнах в некоторых сибирских традициях). Следует помнить и о таких вариантах двойных Д. ж., как известные мифологические мотивы двух тянущихся друг к другу деревьев на могилах влюбленных [образ посмертно продолжающейся жизни; вместе с тем образ дерева и могилы реализует другую пару противопоставлений — жизнь : смерть, чему в других традициях может соответствовать пара — зеленое (цветущее) дерево : сухое дерево] или сотворения первой человеческой пары из двух деревьев (ср. в древнесеверной мифологии оживление богами двух деревьев, откуда произошли *Аск*, собств. — ‘ясень’ и *Эмбля*, собств. — ‘лоза’, см. Эдда. Прорицание вёльвы 17 и др.); последний мотив, конечно, неотделим от более широкой сферы антропоморфизации растительных (прежде всего — древесных) образов, ср., напр., изображение родового дерева как дерева-человека у авамских тавгийцев.

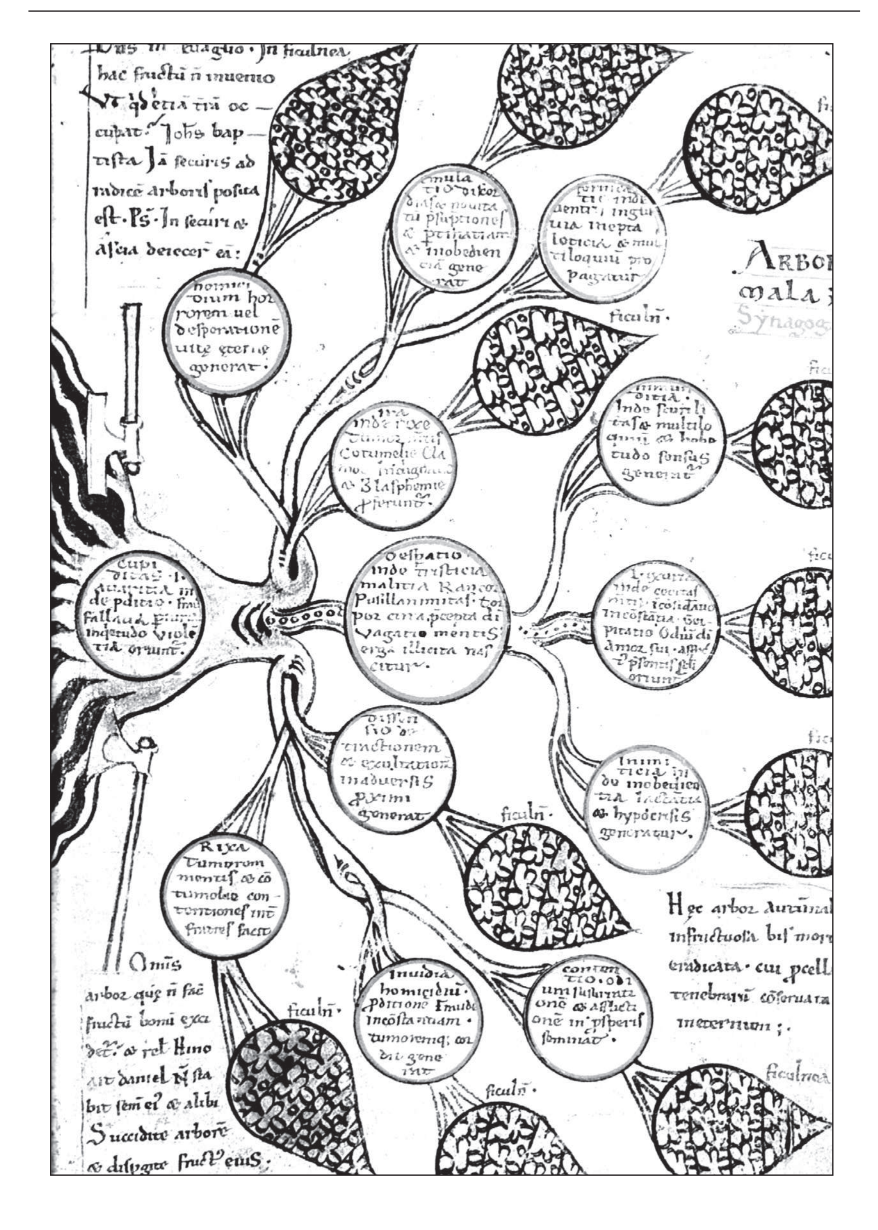
Подчеркнутость идеи жизни и плодородия более или менее очевидна и в других вариантах мирового дерева. Помимо уже упоминавшегося родового дерева ср. близко связанный с ним и возникший уже в недрах архаичной мифопоэтической традиции образ родословного дерева, моделирующий не просто состав рода или его социальную иерархию, но связи членов рода между собой по принципу рождения (генетические цепи). Даже шаманские деревья, с помощью которых осуществляется прежде всего связь шамана с разными космическими зонами, нередко обладают и другой функцией — быть местом рождения душ шаманов (: появление листьев). Обращенный образ падения листьев, увядания зелени как символа смерти человека широко известен как в народной словесности, так и в художественной литературе (ср. хотя бы «Падение листьев» Миль-

вуа или конец «Эндимиона» Гельдерлина: «Люди падают с древа жизни, как гнилые плоды ... Они возвращаются вновь, преображенные, к твоим корням, о древо жизни, и я скоро оденусь зеленью ... ибо все мы выросли из одного золотого семени...»). Самая идея рождения жизни как некоего начала, присутствующая в образе Д. ж., содержится имплицитно в ряде вариантов мотива перворожденного дерева. В космогонии догонов творение мира связано с яйцом, в котором уже находились 4 элемента мира, но п е р в ы м из сотворенных объектов было дерево *sęṅę*, которое как бы стало прецедентом и задало схему дальнейших рождений через развертывание разных сочетаний элементов мира. В орфической традиции ведущей темой было происхождение мира из протогона, находившегося в яйце. В связи с яйцом и рождением Офионея неслучайно возникает следующая тема — крылатого дуба или дерева (ἡ ὑπόπτερος δρῦς, τὸ δένδρον), равнозначных мировому дереву. Обратный вариант развития засвидетельствован в древнеегипетском тексте об Исиде и семи скорпионах, где упоминается о яйце гуся, вышедшего из сикоморы (речь идет о Великом Гоготуне, снесшем мировое яйцо), обычного древнеегипетского варианта мирового дерева. Мифологический сюжет спасения с помощью дерева как обретения жизни еще более расширяет сферу, в которой выступает Д. ж. Ср. исключительно широко распространенный сказочный мотив 301 (по Аарне—Томпсону): герой, победив змея, спасается из царства смерти (подземное), взобравшись на вершину чудесного дерева, откуда его уносит птица (орел); характерно, что обычно герой освобождает царевну, будущую свою жену, и приносит с собой на землю живую воду.

В сфере ритуала дерево также выступает чаще всего в связи с положительным полюсом комплекса рождение — плодородие — смерть. Неслучайно приурочение к дереву ритуалов плодородия, свадьбы (при которой два дерева нередко выступают как «растительные» заместители жениха и невесты, ср. с этим обычай высаживать дерево с появлением на свет ребенка; особый вариант — так называемая «свадьба» противоположностей, приурочиваемая к спаренному образу дерева добра и зла, см. илл.) и похорон [проводы умершего под священным деревом (которое могло специально вкапываться в землю, как, напр., священные лиственницы при погребальном обряде у древних тюрков Горного Алтая) или сажание дерева на могиле], не говоря о более специальных об-



Составное дерево, включающее в себя дерево добра (Arbor bona) и дерево зла (Arbor mala) и символизирующее союз («свадьбу») противоположностей (добродетели, относимые к христианской церкви, — пороки, относимые к синагоге). Миниатюра из Ламбер Сен-Омер (Liber Floridus, до 1192 г.)


Arbor
mala
Synagoga
ficulnea
Cupiditas
Desperatio
Inimicitia
Invidia
Contentio

рядах, имеющих целью сделать выбор между жизнью и смертью (ср. «судное» дерево, под которым производится суд или судебный поединок). При этом сам выбор между жизнью и смертью иногда соотносится с борьбой космического и хаотического начал и с поединком двух птиц в ветвях Д. ж. (ср. ритуал туземцев южного Борнео); иногда строятся весьма драматические образы поединка двух этих начал [ср. раннехристианский аполог, восходящий к индийскому источнику (авадана), о человеке, который, спасаясь от единорога (= смерть), падает в пропасть, но в последний момент хватается за ветви д е р е в а (= жизнь), корни которого грызут белая мышь (= день) и черная мышь (= ночь), а под деревом, в пропасти, лежит змей (= ад)]. Богатая мифопоэтическая история образа Д. ж. и соотнесенного с ним дерева смерти (ср. также хорошее дерево — плохое дерево и т. д.) делает их важным элементом различных классификационных систем и оценочных критериев (ср. у Августина: «Плохим деревом Вы называете злую волю, а хорошим деревом — добрую волю»), своего рода матрицей для гаданий и предсказаний [ср. судьбу Трои, предсказанную по дереву у алтаря, см. у Овидия — «Метаморфозы» XII, 13—23; с Д. ж. в этом отношении соперничает более развернутый и детализированный образ Книги жизни, ср. древнеегипетскую, этрусскую (ср. «пишущих демонов»), иранскую, новозаветную (неоднократно в «Апокалипсисе») и другие традиции], а также ядром емких, богатых возможностями логических и художественных конструкций (сочетание того и другого начала см. в известной формуле из гетевского «Фауста»: «всякая теория сера, но зелено златое древо жизни»).

ЛИТЕРАТУРА

Дж. Фрэзер. Золотая ветвь. Вып. 1—3. М., 1928 [*Дж. Фрэзер.* Золотая ветвь. М., 1980].

Б. А. Латынин. Мировое дерево — древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы // Известия ГАИМК. Вып. 69. Л., 1933.

В. В. Иванов, *В. Н. Топоров.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

J. Fergusson. Tree and Serpent. L., 1880.

R. Much. Holz und Mensch // Wörter und Sachen. Bd. 1. 1909.

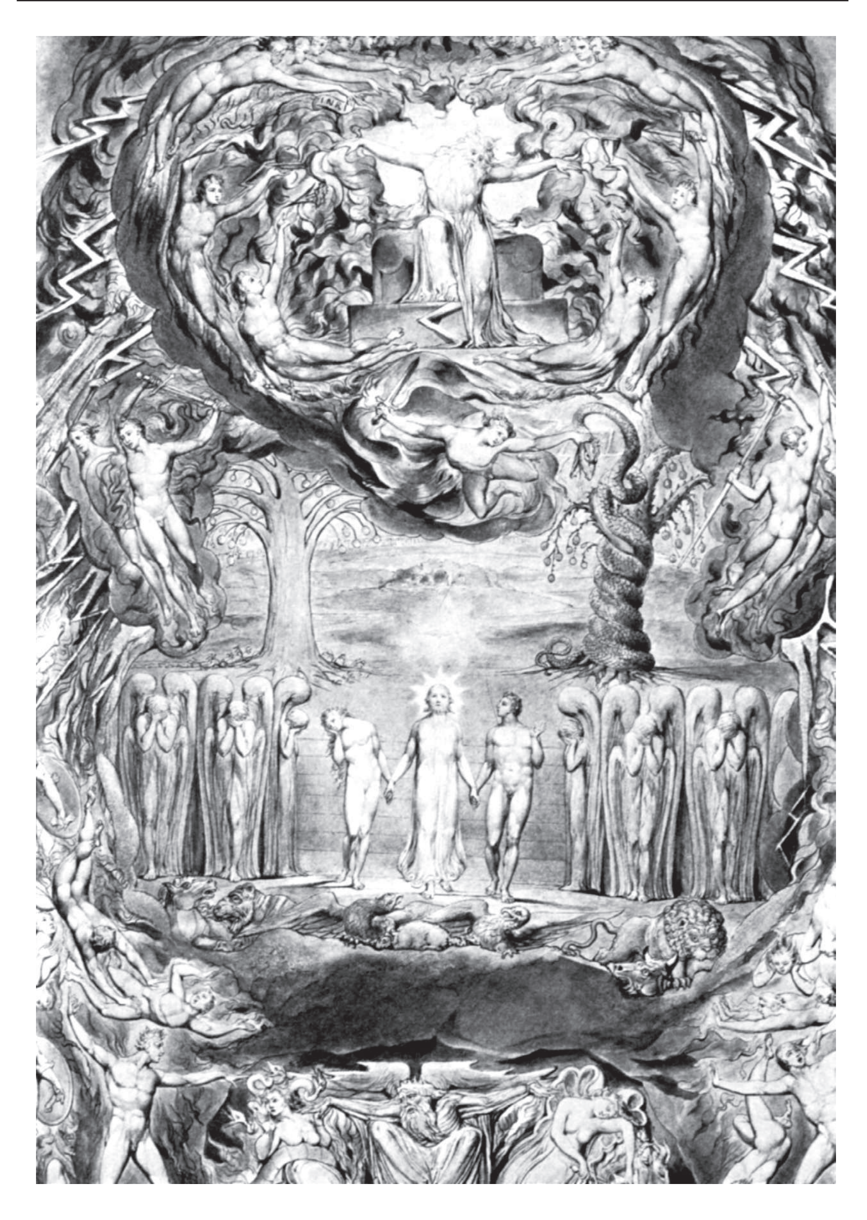
L. von Schröder. Lebensbaum und Lebenstraum // Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte. Breslau, 1916.

G. Wilke. Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst // Mannus. 14. 1922.
U. Harva. Der Baum des Lebens // Annales Acad. Scient. Fennicae. Ser. B. Vol. 16. Helsinki, 1922—1927.
G. Dumézil. Le festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne. P., 1924.
G. Lechler. The Tree of Life in Indo-European and Islamic Cultures // Ars Islamica. 6. 1937.
N. Perrot. Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et de l'Elam. P., 1937.
M. Eliade. Le mythe de l'Éternel Retour. P., 1949.
Idem. Le Yoga. Immortalité et Liberté. P., 1954.
G. Widengren. The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion // Uppsala Univ. Årsskrift. 1951: 4.
O. Viennot. Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne. P., 1954.
F. D. K. Bosch. The Golden Germ. The Hague, 1960.
L. Czer. Der mythysche Lebensbaum und die Ficus Ruminalis // Acta Antiqua. 10. 1962.
C. L. Wrenn. Magic in Anglo-Saxon Cemetery // English and Medieval Studies, presented to J. R. R. Tolkien. L., 1962.
Idem. Some Earliest Anglo-Saxon Cult Symbols // Franciplegus. Medieval and Linguistic Studies in Honour of F. P. Magoun. N. Y., 1965.
F. Hančar. Das urartäische Lebensbaummotiv // Iranica Antiqua. Vol. 6. 1966.
E. O. James. The Tree of Life: An Archeological Study. Leiden, 1966.
R. J. Page. The Old English Rune *eoh*, *íh*, 'Yew-Tree' // Medium Aevum. 37. № 2. 1968.
P. Friedrich. Proto-Indo-European Trees. Chicago, 1970.
M. Gupta Shakti. Plant Myths and Traditions in India. Leiden, 1971.
L. Yarden. The Tree of Light, a Study of the Menorah. L., 1971.
R. Cook. The Tree of Life. Image of the Cosmos. N. Y., 1974.

ДЕРЕВО ПОЗНАНИЯ — один из вариантов образа *мирового дерева* (см.), моделирующий процесс различения сущностей с целью достижения состояния целостности, совершенства. В мифопоэтических концепциях этот процесс различения применяется к основным параметрам космологической организации и составу элементов, к выбору необходимого, подготавливающему переход на следующие, более высокие уровни, где указанная процедура различения, нахождения нужного будет циклически повторяться. Само это различение, связанное с обособлением, нахождение истины в мифопоэтической образности и в языке приравнивается к р о ж д е н и ю («нахо-

ждение истины» во многих языковых традициях означает не что иное, как «рождение сущего»), что помогает восстановить параллелизм *дерева жизни* (см.) и Д. п. (в частности, и через этимологическую связь ‘познать’ и ‘породить’, ср. и.-евр. **g’en-* в обоих значениях). Эта связь двух указанных комплексов, предполагающая единый их источник, объясняет и ту нечеткость, которая существует, напр., в Книге Бытия, когда говорится о дереве жизни и Д. п. Ср.: «И произрастил Господь Бог ... дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла» (Быт. 2, 9), «И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертию умрешь» (Быт. 2.16—17); «Только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их...» (Быт. 3.3). Связь змея с деревом познания добра и зла (при обычной связи змея с деревом жизни) также не способствует четкому отличению этих двух вариантов мирового дерева. Соблазненные змеем, первые люди вкусили плоды дерева познания добра и зла и были изгнаны Богом из рая. Поскольку библейский образ Д. п. наиболее известен, но в самом тексте о содержании познания сказано лишь то, что Адам и Ева узнали, вкусив плодов, о собственной наготе (Быт. 3, 7), необходимо сделать несколько замечаний. Прежде всего вариант Д. п., где познание направлено на различение добра и зла, строго говоря, не является ни распространенным, ни архаичным по преимуществу. Более того, в обозначениях «добро» и «зло» в этом контексте можно обнаружить элементы оценочной классификации и скорее относительно условное суммирование ряда актуальных противопоставлений, нежели самодовлеющие и первичные сущности. Смысл этого эпизода в соответствии с некоторыми указаниями внутрибиблейской экзегетической традиции и ряда интерпретаторов Библии вплоть до настоящего времени состоит в самой идее выбора некоего нового состояния, при котором потенциальному совершенству и неразличаемой (непознанной) гарантированности райской жизни предпочитается путь риска, падения, греха, который ведет к новому рождению, но уже в мире, и к познанию совершенства (эта ситуация выбора изображена на одном из рисунков Блейка, где между деревом жизни и деревом познания добра и зла находится Христос, который сам выводит Адама и Еву из сада невинности и безгрешности в мир искушения и опыта, см. илл.). П. Тиллих сравнивает оба библейских

дерева с двумя искушениями или опасностями, перед которыми оказывается человек, — потеряться, не актуализировав себя, или потеряться, актуализировав себя и свои потенции, остаться в раю, отказавшись от познания и опыта, или отказаться от рая, обретя знание, силу, вину. В выборе, совершенном человеком (точнее, в вынужденном варианте выбора), как в ядре, скрыт весь драматизм процесса познания и вечная коллизия жизни и познания, отраженная позже как в философизированных и психологизированных версиях образа Д. п., так и в художественных конструкциях (ср., напр., «Фауст» Гете). То, что проблематика образа Д. п. часто влечет за собой выход к решению уже сугубо нравственных или философских проблем, может быть показано и на примере древнеегипетской традиции, где также были известны и дерево жизни и Д. п. В одной из самых старых глав «Книги мертвых» («глава, которой мертвому дается божественное познание») содержится приглашение умершему, чтобы он в виде птицы спустился на прекрасную сикомору с плодами жизни, так как находящийся на ней становится Богом; смерть возвращает человека в ту божественную страну, откуда он был изгнан во время своей земной жизни; умершему открывается великая тайна: он познает свою божественную сущность, свое происхождение от Ра (в «Книге мертвых», гл. 148, объявляется, что она научит познать то, что было В начале). Не случайно, что разработка древнеегипетской теологической мыслью таких тем, как жизнь — смерть и познание, органически привела к учению об искуплении. В древнем Вавилоне также были известны два дерева — дерево истины (вариант Д. п.) и дерево жизни. Иногда обе функции (жизнь и познание) совмещаются в образе одного дерева. Так, на Гавайских островах дерево вечной жизни и дерево познания смерти (вариант Д. п.) изображаются как единое дерево. В одном из мифов рассказывается, что душа, достигшая земной трещины, отмечающей вход в страну мертвых, увидела там дерево, одна сторона которого была живой и зеленой, а другая — мертвой и сухой. Маленькие дети, собравшиеся вокруг дерева, дают душе совет взбираться на дерево по мертвой стороне с тем, чтобы спускаться по живой стороне, которая приведет душу в царство мертвых (близкие варианты известны по некоторым изображениям в христианской традиции). Разумеется, существуют и другие варианты Д. п. В известном отношении к ним нужно отнести те шаманские деревья, на которых сидят люди, собирающиеся стать

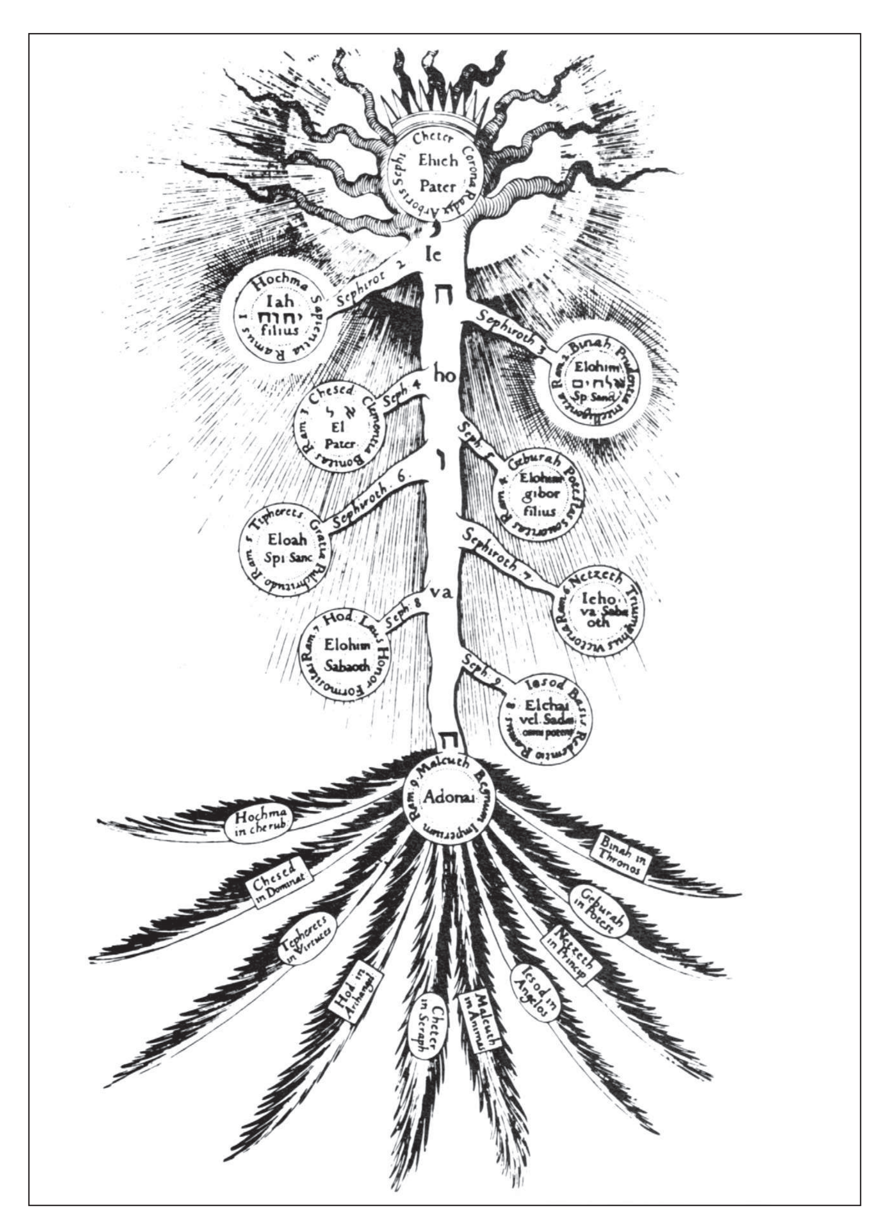


Падение человека, акварель Уильяма Блейка (1807 г.): Христос, выводящий Адама и Еву из рая в мир опыта, находится между деревом жизни и деревом познания добра и зла, символизирующими два искушения, перед которыми стоит человек



Вариант дерева жизни и смерти и дерева познания (совмещенный образ) (на дереве плоды жизни и смерти, обусловливающие схему познания тайн жизни и смерти). Миниатюра, исполненная Бертольдом Фуртмайером, в Миссале Зальцбургского архиепископа, 1481 г.

шаманами и проходящие искус, познающие тайны шаманского искусства (некоторые конкретные описания довольно подробно излагают ход и этапы этого познания). Определенные признаки Д. п. (ср. вариант — дерево мудрости) обнаруживает дерево, на котором висел О́дин ради познания рун. «З н а ю, висел я в ветвях на ветру девять долгих ночей ... Девять песен у з н а л я от сына Бёльторна, ... меду отведал ... Стал созревать я и з н а н ь я множить, расти, процветая; слово от слова слово р о ж д а л о, дело от дела дело р о ж д а л о. Руны н а й д е ш ь и п о с т и г н е ш ь знаки … Умеешь ли резать? Умеешь разгадывать?... Умеешь ли спрашивать? Умеешь молиться и жертвы готовить?... Заклинанья я з н а ю — не знает никто их ...» и далее: «знаю второе ...», «знаю и третье» и т. д. См. «Речи Высокого» 138 и сл. («Эдда»). Одна из наиболее существенных мифологем, относящихся к этой теме, но не всегда имеющих достаточно четко выраженную проблематику познания, состоит в том, что у дерева находится некое сокровище (материальное или даже духовное), охраняемое змеем, драконом и т. п.; мифологический герой должен н а й т и это сокровище, о т к р ы т ь его, п о з н а т ь. Подобная схема, трактуемая как архетипическая, обнаруживается в преобразованном виде в некоторых текстах, связанных с изложением техники медитации, в частности, в индийской «Кундалини-йоге», где образы дерева, змеи, орла, поединка небесных и земных сил трансформированы в контекст проблематики духовного возрастания, освобождения. В принципе сходные явления были обнаружены К. Юнгом в связи с анализом им алхимических опытов трансмутации металлов в золото и алхимического символизма (в том числе и изобразительного), а также рисунков дерева, набрасываемых некоторыми пациентами (ср. тот же образ в сновидениях), не знакомыми ни с религиозной, ни с алхимической символикой. Поразительное единство «древесной» схемы привело исследователя к выводу, что образ дерева, стоящего в центре, является наиболее подходящим символом истоков бессознательного (корни), реализации сознательного (ствол) и «транс-сознательной» цели (крона, листва) самопознающей индивидуации, которая в микрокосмическом плане продолжает макрокосмический процесс. Эти соображения, несомненно, имеют прямое отношение ко всей проблематике познания и его образам, включая Д. п.; при этом они указывают и ту цель (духовная интеграция путем открытия сферы бессознательного, с одной стороны, и направления



Т. наз. «сефиротское» перевернутое дерево (род философского дерева), отражающее структуру Космоса, выводимую из одного общего источника (соответственно строится и направление познания). Гравюра в кн.: Robert Fludd. Philosophia sacra, 1626



Уильям Лоу. Дерево души. Эта схема англ. мистика XVIII в. предвосхитила идеи К.-Г. Юнга о дереве как символе духовного развития. Луч света из сферы сознания проникает в темный мир бессознательного, где находятся корни душевной и духовной жизни человека. Сквозь огненную сферу страдания и опыта дерево прорастает в сферу божественного света, символизирующего высшую ступень сознания



Вариант т. наз. «алхимического» дерева, отражающего процесс индивидуации (в терминах К. Юнга), обнаружения бессознательного в структуре целого личности. Изображение инициации, смерти и возрождения как расчленения, отделения и синтеза противоположностей в новое единство, воплощенное в схеме дерева. Миниатюра из кн.: De alchimia (XVI в.)

духовной интеграции, с другой), которую ставит перед собой процесс познания. Мистические варианты индийской, иудейской, мусульманской традиции дают обширный материал для этой темы. Неслучайно их обращение к образу дерева, которое нередко выступает в функции Д. п.

ЛИТЕРАТУРА

M. W. Beckwith. Hawaiian Mythology. New Haven, 1940 (Honolulu, 1970).
C. Jung. Psychologie und Alchemie. Zürich, 1944 (4 Aufl. Olten—Freiburg, 1975).
Idem. The Philosophical Tree // Alchemical Studies. L.—N. Y., 1967.
A. J. Arberry. Sufism: An Account of the Mystics of Islam. L., 1950.
M. Eliade. Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase. P., 1951.
Idem. Yoga, Immortality and Freedom. N. Y., 1958 (2 ed. Princeton, 1970).
Idem. Images and Symbols. L.—N. Y., 1961.
P. Tillich. Systematic Theology. L.—Chicago, 1957.
G. G. Scholem. Major Trends in Jewish Mysticism. N. Y., 1954 (L., 1955).
Idem. On the Kabbalah and Its Symbolism. N. Y., 1969.
L. Yarden. The Tree of Light, a Study of the Menorah. L., 1971.
R. Cook. The Tree of Life: Image for the Cosmos. N. Y., 1974.

ДИТИ (др.-инд. *Diti*, букв. ‘связанность’, ‘ограниченность’) — старшая дочь *Дакши*, жена Кашьяпы, мать демонов-асуров *Дайтьев*; вместе с Дану, ее сестрой, Д. — родоначальница рода асуров. В этом отношении Д. противостоит другой своей сестре Адити (ср. *Diti* : *A-diti*), родоначальнице богов. Из сыновей Д. ср. Ваджрангу, победителя Индры, отца Тараки (Вишну-Пур.); Майю, зодчего асуров, отца Мандодары, Хираньякшу и Хараньякашипу, отца Прахлады, с которыми боролся Вишну. Д. упоминается в РВ лишь трижды (дважды с Адити), в связи с Митрой, Варуной, Агни, Савитаром и Бхагой. Как богиня Д. появляется и в поздних самхитах (АВ VII, 7, 1 упоминает сыновей Д.); но сюжеты, связанные с Д. и ее сыновьями, характерны именно для эпоса.

ЛИТЕРАТУРА

Мифы Древней Индии. М., 1975.
W. D. O’Flaherty. Hindu Myths. Harmondsworth, 1975.

ДРЕВНЕИНДИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ — совокупность мифологических систем (мифов и участвующих в них персонажей),

существовавших в Древней Индии. Самые ранние свидетельства религиозно-мифологических представлений относятся, видимо, к мезолиту [ср. мотивы пещерной живописи в Сингапуре (округ Райгарх), прежде всего изображение животных, некоего ритуала (люди в масках, исполняющие танец), и т. п.; некоторые особенности погребального обряда; отдельные символические изображения в археологических находках в области мегалитической культуры Южной Индии и проч.]. Более полная (хотя тоже частичная) картина восстанавливается для древних дравидских, австразиатских (мунда, монкхмер) и тибето-бирманских племен, населяющих Индийский субконтинент. То же относится к некоторым пока точно не идентифицированным в этнолингвистическом отношении традициям, прежде всего к древней цивилизации долины Инда, которая в последнее время все чаще объясняется как «протодравидская». Начатые с 20-х гг. этого [XX] века раскопки в долине Инда (Мохенджо-Даро, Хараппа и др.) привели к открытию древней цивилизации городского типа, относящейся в основном к III—II тысячелетиям до н. э., но тесно связанной с древними местными культурами Белуджистана и Синда. Представления о религиозных и мифологических представлениях людей хараппской культуры можно получить на основании анализа культовых сооружений. К ним, в частности, относится комплекс, обнаруженный в Мохенджо-Даро под развалинами более поздней буддийской ступы; центральная часть его — большой прямоугольный бассейн с двумя спускающимися в него лестницами, дающий повод для сравнения с более поздними ритуальными «лотосовыми прудами» типа «пушкара». Ср. также открытие нескольких алтарей в Калибангане, где они помещаются на особой каменной платформе вблизи с колодцем и площадкой для омовения. Еще больший материал может быть извлечен из анализа различных объектов культового характера (терракотовые статуэтки, символические сооружения из камня, амулеты, изображения на печатях, табличках с протоиндийскими надписями и т. п.). Сравнение данных анализа этих объектов с типологически сходными явлениями, отмеченными в том же ареале (или по соседству) в более позднее время позволяет не только дать соответствующую интерпретацию ряда мифологических представлений хараппской культуры, но и показать весьма значительную устойчивость ряда существенных ритуально-мифологических моделей и схем. Прежде всего это относит-



Единорог. Оттиск стеатитовой печатки. Мохенджо-Даро.
III тыс. до н. э.

ся к разным аспектам культа плодородия. Среди статуэток, находимых при археологических раскопках хараппской культуры, особенно многочисленны стандартные женские фигурки из глины (обычно обнаженные, если не считать короткой юбочки с набедренным поясом, с большим количеством украшений и веерообразным головным убором, по сторонам которого находятся углубления в виде чашечек, предназначенные, видимо, для сжигания масла или ладана). Есть все основания считать, что эти фигурки изображают великую богиню-мать, культ которой, как и соответствующие изображения, до сих пор относится к числу наиболее распространенных и интимных обычаев в индийской деревне даже в наше время. Мужской аспект плодородия связан с встречающимся несколько раз на печатях изображением рогатого трехликого божества, восседающего на троне или на земле в ритуальной позе (с поджатыми ногами); божество обнажено и имеет лишь набедренную повязку; между рогами — вырастающая из головы ветвь с цветами; вокруг животные (олени или антилопы, носорог, слон, буйвол, тигр). Давно подмече-





Женские фигурки из глины. Хараппа

но, что по своему типу это изображение наиболее близко образу Шивы-Пашупати, господина зверей. Впрочем, иногда и женские изображения снабжены рогами и связаны с растительными мотивами. Такова сцена на одной из табличек из Мохенджо-Даро: богиня с рогами находится в разветвлении священного фигового дерева, перед ней в позе почитания рогатый адорант также, видимо, божественного происхождения; у него между рогами ветвь с цветами и листьями; позади него — козел с человеческим лицом; под этой сце-



Табличка из Мохенджо-Даро

Печать из Долины Инда



Печать Пашупати из Мохенджо-Даро. Нью-Дели. Национальный музей

ной — семь фигур (вероятно, богинь) с длинными косами и ветвью на голове (по-видимому, они относятся к нижнему миру; в частности, их сравнивали с богиней оспы Ситалой и ее шестью сестрами; сама же рогатая богиня сопоставлялась с Лакшми). В контексте мотивов, связанных с плодородием, находят свое место многочисленные фаллические символы из камня конусообразной формы [ср. поклонение линге (обливание ее водой, умащивание маслом, обращение к ней, в частности, женщин и т. п.), в культе Шивы в Индии вплоть до наших дней, ср. секту лингаитов], ср. изображение на печати трехликого персонажа в итифаллическом состоянии. Интересно, что этим символам, видимо, соответствуют женские символы («йони») в виде каменных колец. В связи с символами этих двух родов выдвигалась точка зрения, согласно которой сочетание их отражено в архаичных колоннах, в основании своем выходящих из каменного кольца. Не менее интересно, что в протоиндской цивилизации засвидетельствованы игры типа шахмат или шашек, в которых употреблялись фишки фаллической формы (известно немало параллелей типологического характера, где разные стороны в играх такого рода обозначаются как «мужская» и «женская» и фигуры уподобляются соответствующим символам, ср. кетские «шахматы»). Особый мифологический мотив — животные у дерева или женщина у дерева — отмечен на ряде протоиндских печатей. Весьма характерно, что из деревьев изображаются только два вида — ашваттха и пиппала, которые уже позже (в ведийской и индуистской традициях) выступают как образ мирового дерева. Ср., напр., изображение богини в дереве, бога на троне, буйвола и тигрицы, которое, как и ряд других сцен, справедливо рассматривается как своего рода конспект мифа. Не менее характерны случаи мультипикации ашваттхи. Ср. женский персонаж между двумя стволами ашваттхи или ашваттху с четырьмя ветвями, около которой две держащиеся за нее фигуры животных — тура, быка, буйвола, носорога, слона, тигра, гавиала с рыбой, антилопы, козла, змей (бросается в глаза отсутствие изображений льва; даже в протоиндийском изображении, соответствующем по типу известному образу Гильгамеша, держащего двух львов справа и слева от себя, львы заменены тиграми). Нередки изображения фантастических гибридных животных — антропотризавры (бык в лицом человека, хоботом слона, хвостом тигра), тура-трикефала (верхняя голова — антилопы, нижняя — быка), носорога-

трикефала, эктозавра (звездообразная фигура с головами разных животных) и т. п. В ряде случаев изображаются последовательности разных животных, следующих друг за другом (политерионы). Есть основания подозревать, что некоторые протоиндийские изображения животных предвосхищают более поздний мотив животных как *вахан* и *локапал*, воплощенных в животных (возможно говорить и о протоиндийских соответствиях более поздней системе образов зодиака). Несомненно, с идеей плодородия были связаны и символы, встречающиеся в протоиндийских табличках [свастика, для которой, может быть, существенна ее ориентация — правосторонняя или левосторонняя; трилистник; нечто напоминающее древнеегипетский «*джед*»; колесо с шестью спицами, видимо, как образ солнца (ср. шестилучевую фигуру с головой тура, сопоставленную Э. Маккеем с солнцем) и т. п.]. Исследователи указывали на ряд протоиндийских параллелей (а возможно, и источников) к индуистским мифам, связанным с Шивой (и его женами), Вишну (ср. аватару Вишну-вепря в связи с космогоническим мифом), Скандой, с обращением к астрономическому и календарному коду и т. п. Стоит обратить внимание не только на то, что протоиндийский мифологический материал апеллирует прежде всего к индуистскому (шиваизм, вишнуизм) комплексу, а не к более близкому по времени ведийскому, но и на нередкие факты обнаружения ближайших параллелей не в Северной Индии, а на дравидском Юге. Эти особенности существенны с точки зрения исторических связей протоиндийской мифологии. Вместе с тем весьма интересны отмеченные уже первыми исследователями культуры древней долины Инда разительные параллели и, видимо, прямые заимствования из культуры шумерского круга (ср. хотя бы протоиндийскую параллель к образам Гильгамеша и Энкиду и многое другое).

Рассмотрение некоторых ведущих тем и образов протоиндийской мифологии в данном случае существенно в силу того обстоятельства, что в Д. м. обнаруживается немало отражений и продолжений мифологических, религиозных и ритуальных идей, впервые отмеченных на территории Индии в памятниках именно протоиндийской цивилизации и продолжающихся вплоть до низовой «деревенской» мифологии современной Индии.

Помимо этих мифологических систем, созданных неиндоарийскими и даже неиндоевропейскими народами и племенами, основу

Д. м. составляют *Ведийская мифология*, *Индуистская мифология* и *Буддийская мифология* (видимо, есть некоторые основания говорить и о мифологических представлениях небрахманизированных ариев типа вратья и — в большей степени — об элементах джайнской мифологии). Соотношение этих трех основных мифологических систем достаточно сложно. Оно определяется сочетанием культурно-исторических, этнолингвистических, мировоззренческих, пространственно-временных факторов. Несмотря на довольно обширный общий фонд мифологических персонажей и мифов в трех составных частях Д. м., недопустимо игнорировать факт глубоких различий между ними и их самостоятельности, самодостаточности (что иногда кажется неочевидным из-за общей мифологической номенклатуры). Специфический выбор элементов из общего фонда предопределил актуализацию одних и забвение других, образование новых связей, мифологических сюжетов и даже персонажей. Ведийская мифология в общем виде сложилась в конце II — начале I тыс. до н. э. в Сев.-Зап. Индии среди арийских племен. Ей был свойствен политеизм с оттенком генотеизма (катенотеизма). Индуистская мифология оформилась позже, когда арийские племена уже значительно продвинулись на юг и восток Индии, оказывая сильное влияние на автохтонные культуры и одновременно заимствуя ряд элементов из этих культур. Являясь продолжением ведийской мифологии, ее трансформацией, индуистская мифология признавала авторитет вед как высшего источника знания, в том числе и мифологического, но, тем не менее, она сильно эволюционировала в сторону монотеистических представлений, что проявилось в частности, в актуализации идеи первотворца всего сущего (описываемого довольно абстрактно, иногда апофатически), создании упорядоченной божественной триады, выработке черт, присущих великим религиям, претендующим на универсальность. Но ведийская мифология не просто трансформировалась в индуистскую: она в известной степени продолжала сосуществовать с индуизмом, сохраняя свои позиции в ряде ритуалов и находя поддержку в соответствующих текстах, продолжавших (и еще продолжающих) считаться священными (напр., Ригведа, Яджурведа и др.). Существенно также отметить, что многие черты древней ведийской и индуистской мифологии лучше всего сохранились не на арийском севере, а на дравидском юге. В отличие от ортодоксальной брахманизированной ведийской и индуистской мифологии, первона-

чально засвидетельствованных в текстах на ведийском языке и на санскрите, буддийская мифология, возникшая в VI в. до н. э. в восточных областях Индии, была брахманской и имела своим языком не только санскрит, но и местные среднеиндийские диалекты, что отражало ориентацию на более широкие (в социальном, имущественном, этническом и т. п. отношениях) слои общества. Заимствовав из ведийской и индуистской мифологии ряд персонажей и сюжетов, буддизм в соответствии с его религиозно-философскими принципами отводил мифологии достаточно ограниченное, второстепенное место, рассматривая включение мифологического слоя в свой состав как некий компромисс между высокой теорией и народными верованиями. Лишь там, где буддизм сталкивался с мощным субстратом мифопоэтической стихии, он развивал более оригинальные мифологические концепции (в *махаяне*, *тантризме* и т. п.), часто смыкавшиеся с архаичными мифологическими представлениями автохтонного населения (нередко эзотерического типа). Характерной чертой Д. м. является не только наличие нескольких различных ее воплощений, но и сосуществование их во времени, органическая преемственность мифологических систем. С этими обстоятельствами связаны нередко встречающиеся попытки такого описания Д. м., при котором она выступает как единая мифологическая система, а различия между разными ее частями трактуются как несущественные.

Литературу о Д. м. см. в статьях: *Ведийская мифология*, *Индуистская мифология*, *Буддийская мифология*.

ДХАТАР (др.-инд. *Dhātṛ́*, от *dhā*- ‘устанавливать’) — божественный установитель, создатель. Как особое абстрактное божество выступает лишь в самом конце РВ (X мандала), в других местах соответствующее слово обозначает жреца, совершающего обряд, установителя-распорядителя вообще. Д. как божество сотворил солнце и луну, небо и землю, воздушное пространство и свет; вместе с другими богами он заботится о потомстве (создает телесный плод), покровительствует браку, наблюдает за порядком в доме, излечивает болезни. Иногда Д. причисляют к Адитьям. Позже Д. идентифицируется с Праджапати или Брахмой (иногда Д. его сын). Как эпитет Д. относится к Вишну и Шиве. Д. — результат теологических и умозрительных построений.

ДХУ́НДХУ (др.-инд. *Dhúndhu*-) — в индуизме асура, препятствовавший мудрецу Уттанке совершать религиозные обряды; отец *Сунды*. Д. укрылся под морем песка, но был выкопан оттуда и убит царем Кувалаясва и его сыновьями (в количестве 21000). Кувалаясва за этот подвиг получил имя Дхундхумара (*Dhundhumāra*), т. е. ‘убийца Дхундху’. Полагают, что сюжет этой истории имеет отношение к этиологическим легендам о возникновении вулканов и подобных им природных явлений.

ДХУНДХУМА́РА (др.-инд. *Dhundhumāra*- ‘убийца Дхундху’) — в индуистской мифологии царь Кувалаясва, убийца *Дхундху*, спрятавшегося под песком. Д. принадлежал к Солнечной династии и имел 21000 сыновей (ср. «Вишну-Пурану») или 100 сыновей («Хариванша»). Извлекши Дхундху, Д. и его сыновья убили асуру, вредившего отшельнику Уттанке, но перед гибелью Дхундху успел своим огненным дыханьем поразить всех сыновей Д., кроме троих.

ДЬЯУС (др.-инд. *Dyaus*, собств. — обозначение сияющего, дневного неба, дня) — бог Неба, персонифицированное небо. В РВ нет гимнов, посвященных Д. отдельно, но есть 6 гимнов, в которых говорится о Д. и Притхиви (Земле) вместе. Чаще всего Д. выступает совместно с Притхиви. Они образуют изначальную супружескую пару, где Д. — отец и Небо, а Притхиви — мать и Земля. Некогда они были слиты воедино, но потом разъединены и укреплены (по закону Варуны) порознь. Этот космогонический акт означал создание вселенной, широкого пространства и был произведен Индрой, Варуной и некоторыми другими богами. Дождь, испускаемый Д. на Землю, называемый иногда жиром или медом, это семя Д., из которого рождается все новое, в частности, боги. Детьми Д. называют прежде всего Ушас, Ашвинов, Агни, Сурью, Парджанью, Адитьев, Марутов, Ангирасов. Отцовство Д. чуть ли не единственная его персонифицирующая черта; вместе с тем есть и зооморфные образы Д. с подчеркнуто сексуальными мотивировками — бык-оплодотворитель (РВ I, 160, 3; V, 36, 5; 58, 6) или жеребец (X, 68, 11). Д. и Притхиви рассматриваются как два мира, источники подкрепления. Обращающийся к ним с просьбой возрождается в потомстве. Небо и Земля, всезнающие и благие, орошают людей медом, увеличивают пищу, приносят добычу, богатство, успех. На основе мифологемы о Д. и Притхиви складывалось др.-инд. умозрение космогонического

характера. Одним из стержневых был вопрос о том, кто из них возник раньше. Характерно, что в Шат.-Бр. первенство отдается Земле. В то же время сама эта мифологема, как и образы Отца-Неба и Матери-Земли, порождающих все во вселенной, имея многочисленные типологические параллели повсюду, в этом виде сложилась в общеиндоевропейский период. Имя Д.-отца *Dyaus pitar* находит точные соответствия в др.-греч. Ζεὺς πατήρ, лат. *Jup(p)iter*, умбрск. *Iupater* (ср. лат. *Diēspiter*).

ЛИТЕРАТУРА

Ригведа. М., 1972: 177—178, 338—339.

S. Bhattacharji. The Indian Theogony. Cambridge, 1970: 44—47, 160—161 и др.

Е

ЕДА. — Мифологическое значение еды многообразно. В самом общем виде оно определяется тем местом, которое еда (пища) занимает в противопоставлении п р и р о д а — к у л ь т у р а. Принадлежа первоначально (по происхождению, по составу частей и т. п.) природе, Е. используется уже как продукт культуры, как результат перехода природа → культура. В этом смысле Е. нейтрализует это противопоставление и является медиатором. Эволюция Е., в частности, отраженная в мифологических материалах, в общих чертах следует конкретным реализациям противопоставления п р и р о д а — к у л ь т у р а. Известная схема К. Леви-Стросса отражает структуру кулинарно-пищевых (диэтетических) режимов и характер их вовлеченности в сферу культуры, особенно после появления земледелия и кухни:



Все эти противопоставления, как и некоторые другие не менее важные (напр., гнилой — ферментированный и др.), определяют смысл целой серии мифов и регулируют систему пищевых запретов, а отчасти и рекомендаций. Вместе с тем, и противопоставления, относящиеся собственно к культуре (чужой /коллектив/ — свой, женский — мужской, здешний /земной/ — нездешний /небесный или подземный/, вода — огонь, профанический — сакральный и др.), имеют свое выражение и в кулинарно-пищевом коде (часто близком к химическому коду) и в соответствующих режимах. Ср. противопоставление своих и чужих в зависимости от различий в употребляемой пище (особенно наглядные примеры — вегетарианские и мясные, микофильские и микофобские и т. п. режимы), противопоставление «мужской» и «женской» Е., религиозно отмеченной и

«бытовой» Е., «божественной» и «дьявольской» Е. (ср., напр., др.-греч. θεῶν βρῶμα ‘пища богов’, лат. *cibus deorum*, то же, но ст.-флам. *dyvelsbrood* ‘хлеб дьявола’, ‘пища мертвых’ у оджибуэев или даже ‘испражнение Грома’ у индейцев Siciatl и т. п. — всё в применении к грибам) и др. Понятно, что представители разных кулинарно-пищевых режимов естественной и даже истинной Е. считают свою, а Е. представителей противоположного режима считают «антипищей». Отсюда — мифы и мифологические предания, относящиеся к периоду до начала «культуры», напр., когда люди (предки) гадов ели (то же о грибах, человеческом мясе, сыром мясе, испражнениях и т. п.); переход к культуре как раз и связан с отказом от старой пищевой традиции; вместе с тем Е., воспринимающаяся теперь как «антипища», нередко меняет свои функции, ср. сжигание грибов для изгнания злого духа у апачей или изготовление из тех же грибов напитка для бесплодных женщин у индейцев Warrau; или использование некоторых видов «антипищи» в психотропических целях. Для многих архаичных коллективов существует непосредственная и вполне осознаваемая связь (даже на языковом уровне) между пищевыми и брачными запретами: в частности, «инцест» и «каннибализм» как две гиперболические формы половой связи и пищевого режима нередко обозначаются одним и тем же словом; сходным образом у племени понапе отождествляются инцест и съедение тотема. Примеры такого рода подтверждают предположение об одинаковой древности пищевых запретов и экзогамических предписаний (ср. в качестве параллели нередкий случай передачи значений ‘вкушать’ /‘есть’/ и ‘сочетаться’ /о *coitus*’е/ одним словом). То обстоятельство, что с помощью пищевого кода можно передать основные смыслы, актуальные для человеческих коллективов архаичной структуры, и что элементы этого кода входят в состав всех основных семантических противопоставлений, делает возможным использование конкретных видов Е. в качестве к л а с с и ф и к а т о р о в общего характера, обычно объединяющихся в единые пучки с другими классификаторами (элементными /стихии/, растительными, животными, минеральными, пространственными, временны́ми и т. п.); иногда эти пищевые классификаторы соотносятся и с вкусовыми (сладкий, кислый /ср. литовское божество кислого теста, ферментации Ругучюс/, соленый, пресный, горький и т. п.). Такое объединение классификаторов разных сфер объясняет некоторые

мифологические или ритуальные мотивы (напр., пища богов или небесная пища /Е. и пространство/, пища обыденная и пища ритуально отмеченная, праздничная /Е. и время/ и т. п.).

Мифологическая роль Е. не может быть понята в полной мере без учета связи Е. со всеми тремя элементами комплекса смерть — плодородие — жизнь и жертвоприношением, в котором мистерия смерти, гибели путем расчленения, разъятия частей, размельчения должна вызвать состояние плодоносящего изобилия и жизненного цветения. Не случайно, что акт Е. выступает как отмеченный на рубеже любых двух временны́х циклов, т. е. на пороге, перед тем как вступить в новое неизвестное состояние (вечерняя трапеза типа агап /вечерней любви/ или субботнее преломление хлеба у евреев, или годовое празднество на стыке Старого и Нового Года /ср. как пережиток рождественские или пасхальные изделия из теста и ритуальные мясные блюда/). Е. занимает видное место и в свадебных и погребальных обрядах, наиболее тесно связанных с указанным выше комплексом. Погребальные обряды предполагают, что едят не только живые, но и мертвые (ср. намогильные изображения пиршества мертвых — νεκροδεῖπνον или т. наз. «обеды Гекаты», столы с едой, выставляемые на перекрестках дорог в честь богини подземного царства). Обряд евхаристии с вкушением хлеба и вина, соотнесенным со смертью и воскресением, сохраняет многие черты более древнего ритуала. «Итак, в акте еды разыгрывалась смерть — воскресенье объекта еды, тех, кто ел, и, кроме того, божества небесного или загробного. Такая связь между космическим олицетворением (божество), человеком единичным и коллективным, едой… говорит о том, что она создана не античным сознанием, а примитивным, архаическим, слитным; это типичное сознание тотемического периода, которое отождествляет космос и общество в тотеме. Еда, — центральный акт в жизни общества, — осмысляется космогонически; в акте еды космос (= тотем, общество) исчезает и появляется» (О. М. Фрейденберг). Обряд Е. входит в ритуал жертвоприношения (отсюда — нередкое обозначение еды тем же словом, что и жертва, ср. *жрать*, *жратва* : *жертва*) и сам имитирует жертвоприношение. Принесение в жертву *тотема*, бога, человека, животного и т. д. связано с разъятием целого на части (смерть), подобно преломлению (и расчленению) хлеба за едой (ср. др-греч. σπαραγμός); плоть и кровь жертвы соотносятся с пищей и питьем в обряде Е. (ср. хлеб

и вино в евхаристии); вкушение частей жертвенного животного в равной степени определяет и ту стадию жертвоприношения, когда приобретается жизненная сила (*мана* и т. п.), и сам акт Е.; итогом жертвоприношения и акта Е. является достижение искомого состояния — обращение к новой жизни, новому рождению (палингенесия), воскресению. Этот функциональный параллелизм акта Е. и жертвоприношения объясняет дальнейшую серию схождений: еда (пища) — жертва, стол — алтарь (жертвенник), скатерть — покров (завеса), столовые принадлежности — орудия жертвоприношения, повар — жрец (можно напомнить, что в Индии и Двуречье существовали священные храмовые повара, что, наконец, только на Трулльском соборе было запрещено использовать алтарь для приготовления мяса и т. п.). В акте Е. и в жертвоприношении для мифопоэтического сознания равным образом совершалось приобщение человека к тотему, роду (ср. случаи сходного языкового кодирования таких понятий, как ‘плоть’, ‘род’, ‘племя’ и ‘еда’) и микрокосма к макрокосму, их отождествление и слияние, восстанавливавшее некую недостачу и приводившее к новой гармонии.

Естественно, что Е., пища обнаруживает теснейшую связь со сферой растительного и животного. Она отражается не только в тяготении элементов пищевого кода к соответствующим элементам вегетативного и анимального кодов и в языковых особенностях (часто название конкретного вида пищи отличается от названия соответствующего растения или животного только грамматическим родом или словообразовательным элементом), но и в целой серии мифов, «культурных» преданий, этиологических легенд и сказок о происхождении отдельных культурных растений, которые используются в пищу (особенно, когда речь идет о монокультуре), и самой пищи. Чаще всего мифы такого рода так или иначе связаны с «основным» мифом в следующей версии: Громовержец наказывает своих детей (или жену), расчленяя, раздробляя, размельчая их и бросая на землю (или в подземное царство); в конце цикла из этих расчлененных частей вырастает некое растение, отличающееся особым плодородием; «культурный» герой, основатель данной традиции, обучает людей уходу за этим растением и приготовлению из его плодов особого напитка (опьяняющего, галлюциногенного, наркотического и т. п.), который приводит человека в эйфорическое состояние. Ср. многочисленные мифы о грибах как наказанных детях Грома (или Молнии) в связи с приготовлением из не-

которых видов грибов (прежде всего из мухомора, *Amanita muscaria*) галлюциногенного напитка, содержащего псилоцибин, который способствует радикальному изменению психического состояния; — миф боливийских индейцев гуараю-гуарани о первопредке (Деде), научившем людей сажать семена, собирать урожай и делать индейское пиво (*chicha*) из маиса и маниоки (он же дает людям и пищу); — месоамериканское предание о возникновении культурных растений, сочетающее в себе мотивы спуска Кетцалькоатля в преисподнюю к богу мертвых, четырех богов дождя, превращения Кетцалькоатля в муравьев, удара молнии, появления растений, в частности, маиса и пищи вообще (ср. другие версии: поражение стрелой Бога Солнца земли, рождение в преисподней Бога Маиса; или: нисхождение Кетцалькоатля и божественной Маяуэль на землю, превращение их в дерево с двумя ветвями, гибель ветки Маяуэль и возникновение из нее агавы, из плодов которой делают вино, вызывающее танцы, песни, радость); — японский миф о происхождении пищи, связанный с анатомизацией убиваемой богини; — многочисленные фольклорные мотивы о происхождении растений и соответствующей пищи, съедобных корней, грибов, табака, наркотиков; о происхождении мясной пищи из жертвоприношений и т. п. (ср. такие эпитеты «пищевых» богов, как «Господин (или Госпожа) нашей плоти» и т. п.). Впрочем, достаточно распространены и такие мифологические мотивы, в которых акцент делается не на происхождении пищи, а на ее добывании (ср. добывание «живой» воды в нижнем мире, меда — О́дином или борьба за Идун и ее «молодильные» яблоки в Эдде). Но мифологическое значение Е. не исчерпывается мотивами ее происхождения. Растение, из которого происходит данная пища, как и сама пища, нередко персонифицируются и обожествляются (ср. бога кукурузы, изображавшегося ольмекскими скульпторами в виде капризного ребенка, а в рукописях майя — в виде юноши с головой, переходящей в початок кукурузы). Сюда же следует отнести очень широкую сферу метафоризации разных видов еды (напр., бобы как образ смерти и воскресения, ср. образ бобового царя и бобовой царицы в Сатурналиях и бобового шута; близкие аналогии дает чечевица, горох, каша, похлебка, т. е. то, что приготовлено из чего-то размельченного, растертого и т. п.) и персонификации ее — чаще всего в форме фарса (ср. осского Маккуса как воплощение национального блюда или более поздние персонажи типа Жан Потанж — похлебка, Жан Фаринь — мука́, Ганс

Вурст — колбаса, Ян Пиккельгеринг — маринованная селедка, Джованни Маккарони — мучное блюдо, Джек Пуддинг — мучное блюдо, Петрушка — петрушка, Чиполлино — лук, Пипэруш Петру — перец и многие другие). Даже в христианской традиции известны близкие по типу олицетворения: хлеб артос как мужское воскресающее божество и панагия как женское. Не случайно, что на основе разных видов Е. развилась очень разветвленная «пищевая» образность, начиная от сравнений, уподоблений, метафор (в которых очень сильна эротическая тема, ср. хлебные жертвы в виде мужских и женских гениталий; их изображения на ритуальных хлебах типа коровая и т. п.), и вплоть до мотивов и микросюжетов (разного рода «прения», поединки, диалоги, в которых могут участвовать вода, вино, молоко, хлеб, овощи, закуски и т. п.; ср. их использование в мотиве скандального пиршества) и целых действ, ср. т. наз. «брамборове дивадло» («картофельный театр») Петрушки у чехов. В этом смысле распространенный прием «овощных» персонификаций в художественной литературе (ср. «Королевскую невесту» Гофмана) имеет глубокие мифологические корни.

Мифопоэтический аспект Е. имеет свое продолжение в категории с а к р а л ь н о й пищи, с которой сопоставимы известные в сказках случаи, когда какой-либо вид еды выступает как волшебный (чудесный) предмет, ср. хлеб, каша, творог, молоко, масло, сметана, мед, яблоко, яйцо, горох и т. п.; — в выделении особой р и т у а л ь н о о т м е ч е н н о й еды (ср., напр., изделия из печеного теста, как-то: коровай /: *корова*, с символами мирового дерева/, жаворонки, ватрушки, болгарскую боговицу, сербскую чесницу и т. п.; мясные блюда, ср. поросенка, гуся, индюка на праздниках новогоднего типа и др.); — в некоторых особых случаях к а т е г о р и з а ц и и пищи (ср. распространенные в Центральной Америке противопоставления ‘горячей’ и ‘холодной’, ‘свежей’ /не-острой/ и ‘острой’ и т. д. пищи — при том, что конкретный вид пищи не имеет ничего общего с ее температурой или наличием специй); — в пищевых т а б у, имеющих исключительно широкое распространение (напр., запреты, действующие в царстве мертвых /ср. Персефону, которая съела гранатовые зерна, предложенные ей Аидом, и поэтому должна была остаться в подземном царстве; по поверьям туземцев Новой Каледонии умершим в царстве духов предлагаются бананы; кто соблазнится ими, никогда не вернется на землю; меланезийцы предостерегают живых касаться пищи в подземном царстве; сходные представления

хорошо известны у индейцев и ряда других народов/; ср. также табуирование пищи, предназначенной божеству, напр., у древних семитов и как отголосок у современных евреев); — в явлениях противоположных табу (вавилонский бог Адапа, сын Эа, будучи на небе, отказался от еды и за это лишился бессмертия); — в обрядах совместной еды и питья, устанавливающих отношения особой близости (гостеприимство, куначество, побратимство, дружба и т. д.); — в церемониях поедания пищевого или растительного божества (поедание духа зерна, картофельного божества; двух божеств у ацтеков, связанных с аграрными циклами; медвежьего бога у айнов и т. д.) или собственных детей (ср. историю Фиеста или Тантала и жертвоприношений своих детей, включая и несостоявшееся — Агамемнон и Ифигения, Авраам и Исаак и т. п.) или отцов (ср. ритуальные съедения стариков в некоторых архаичных традициях); в особом выделении божественной пищи (ср. нектар и амброзию, дающие бессмертие) и т. д. Современные кулинарно-пищевые режимы и весь этикет, связанный с актом Е., даже у цивилизованных народов сохраняет большое количество пережитков архаичной мифопоэтической эпохи.

ЛИТЕРАТУРА

О.М. Фрейденберг. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936: 55 и сл., 65 и сл., 158 и сл., 168 и сл., 253, 305.

М.М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965, гл. 4.

В.В. Иванов, В.Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974: 243—258.

В.Н. Топоров. Заметки о растительном коде основного мифа // Балканский лингвистический сборник. М., 1977.

C. Lévi-Strauss. La pensée sauvage. P., 1962.

Idem. Mythologiques. 1. Le cru et le cuit. P., 1964; 2. Du miel aux cendres. P., 1966; 3. L’origine des manière de table. P., 1968.

O. Karow. Die Tötung der Nahrungsgöttin und die Entstehung der Nutzpflanzen in der japanischen Mythologie // Festschrift für Ad. E. Jensen. München, 1964.

Funk und Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 1. Chicago, 1949: 335—336.

G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore, and Symbols. 2. N. Y., 1962: 488, 590—591.

Ж

ЖИВОТНЫЕ В МИФАХ. — Роль Ж. в мифах, как и вообще анимального (зооморфного или териоморфного) элемента в мифологии, исключительно велика. Она вполне соответствует той мифопоэтической и даже раннеисторической (ср. древние цивилизации Ближнего Востока или Индии) стадии развития человечества, когда Ж. еще не отделялись со всей резкостью и определенностью от древнего коллектива — ни в его синхроническом состоянии (ср. место Ж. в социальной иерархии ряда традиций наряду с рабами или вслед за ними, а священных Ж. — на вершине иерархии), ни в диахроническом аспекте (идея происхождения данного коллектива от Ж. или от животного предка), ни, наконец, онтологически (признание Ж. как особой ипостаси человека, подтверждаемое многочисленными примерами метаморфоз, в частности, превращением человека в Ж. после смерти или в повторных рождениях; наличие у Ж. души, как и у человека, и т. п.). В силу этих особенностей для человека в течение длительного времени Ж. служили некоей наглядной парадигмой, отношения между элементами которой могли использоваться как определенная модель жизни человеческого общества, с одной стороны, и природы в целом, прежде всего в аспекте плодородия и цикличности, с другой стороны. В этом смысле использование Ж. в животном эпосе или в аллегорической системе апологов, басен, притч, пословиц и т. п. — вплоть до средневековых «Физиологов» и «Бестиариев» — продолжает указанную архаическую традицию. То же можно сказать о роли зооморфных образов в воспитании ребенка (сказки о Ж., игрушки, изображающие Ж., игры в Ж., ласкательные слова, связанные с названиями Ж. и т. д.), как и о широкой сфере символизма, эмблематики, геральдики, где используются образы Ж., — вплоть до бытовой сферы (предметы, украшения, сувениры и т. п. в виде Ж. или их изображения, ср. внутреннюю языковую форму названий ряда болезней — *рак*, *ангина*, *жаба* и т. п., строительных и иных конструкций — *быки*, *туры*, *ко́злы*, *коньки* и т. д.).

Применительно к мифопоэтической эпохе Ж. выступают как один из вариантов мифологического кода (наряду с растительным, пищевым, химическим, цветовым и т. п.), на котором могут составляться целые сообщения, в частности, мифы или сильно мифологизированные животные сказки. Поскольку отдельные элементы зооморфного кода имеют постоянно закрепленные за ними значения, которые, однако, могут передаваться и другими кодовыми системами, устанавливается система соответствий между изофункциональными элементами разных кодов. При этом конкретные элементы зооморфного кода получают способность выступать как классификаторы, которые условно-символически описывают данную ситуацию и, кроме того, могут объединяться в целые комплексы, объединяющие разные сферы бытия (ср. цепи соответствий типа: данное Ж. — растение — страна света — цвет — небесное светило — элемент/стихия — металл — вкус — время года — божество и т. п.). Такие классификационные цепи известны как в архаичных мифопоэтических традициях, так и в преднаучных спекуляциях более позднего времени (ср. старокитайскую традицию или индийские Упанишады). Особенно распространены примеры соотнесения Ж. со странами света, временами года, стихиями. Ср.: в Китае (и Японии): Черная Черепаха — север — зима — воздух, Белый Тигр — запад — осень — земля, Феникс — юг — лето — огонь, Голубой Дракон — восток — весна — вода; в Ассирии: орел — север, вол (бык) — запад, лев — юг, человек — восток; в Египте соответственно: ястреб, шакал, обезьяна, человек; в Ветхом Завете (Видение Иезекииля): орел — воздух, вол — земля, лев — огонь, человек — вода; в Греции: орел — воздух, слон — земля, дракон — огонь, рыба — вода; у американских индейцев: медведь — север, пантера — запад, молодой олень — юг, лось — восток. Вместе с тем некоторые из входящих в такие классификации Ж. выступают как представители или главы целых классов (ср. в китайской традиции: Белый Тигр — все четвероногие, Черная Черепаха — все моллюски, Феникс — все птицы, Голубой Дракон — все Ж., покрытые чешуей). Не менее известны примеры того, как образы Ж. кодируют соответствующие месяцы, сутки, годы — числом 12 (обычно в 12-годовом цикле, как, напр., в Центральной и Юго-Восточной Азии, но и вне его, ср. структуру Зодиака, собств. — ‘звериный’). Так, в Китае месяцы связывались последовательно с крысой, волом, тигром, зайцем, драконом, змеей,

лошадью, овцой, обезьяной, петухом, собакой, свиньей. В Тибете и Монголии известен тот же принцип (ср. последовательность: корова, тигр, заяц, дракон, змея, лошадь, овца, обезьяна, петух, собака, свинья), ср. также зоонимию годов в 12-летнем цикле. Мусульмане связывают с небом 10 Ж. и соответственно их хозяев: баран (Авраам), ослица (Валаам), чибис (Балкис), кит (Иона), конь Аль Борак (Мухаммед), вол (Моисей), голубь (Ной), верблюд (Салех), пес Катмир (Семеро спящих), муравей (Соломон). В Древней Греции проводниками Солнца считались кошка, собака, змея, краб, осел, лев, козел, вол, ястреб, обезьяна, ибис, крокодил.

Представления о реальных особенностях Ж. в сочетании с их использованием в классификациях, имеющих своей целью объяснение человеком самого себя и окружающей природы, создают возможность для распространенной в раннеродовом обществе, еще не умеющем выделить себя вполне из природной сферы, мифологической персонификации себя в природе, подчеркивания своего единства (в актуальном настоящем и в плане преемственности) через элементы природы, объяснение ландшафта как наглядной истории своих предков, см. подробнее *Тотемизм*. Именно тотем позволяет связать данный коллектив с данной территорией, настоящее с прошлым, культурное и социальное с природным, а также объединить этот коллектив некоторой общей системой норм поведения (экзогамия, алиментарное табу, особенности ритуала и т. п.). Поскольку тотем или тотемические предки (*альтьирангамитьина*, *инапертва* у австралийских туземцев) обычно представлены конкретными видами Ж. или особыми зооантропоморфными существами (ср. полуживотных предков *дема* у маринданимских папуасов), которым посвящены особые обряды, имеющие целью воздействие на тотем (ср. обряд *интичиума* в Австралии), то уже в рамках тотемизма существуют мифы о Ж. Эти мифы полностью или частично инсценируются во время соответствующих ритуалов в тотемических центрах и служат двусторонней мотивировкой — и тех или иных деталей обряда и особенностей местности (ее ландшафта, фауны, флоры). Таким образом, тотемические Ж. (ср. Кенгуру, Какаду, Ворона, Орла, Эму, Муравьеда, Летучую Мышь, Лягушку, Змею, Рыб и т. п. в Австралии) и первопредки зооантропоморфной природы используются и в дескриптивной и в этнологической функциях. Связь человека, рода с Ж. как тотемом подтверждается не

только многочисленными мифологическими мотивами, но и формулами (ср. зачин ряда австралийских мифов: «это было в то время, когда звери еще были людьми), языковой семантикой [ср. у австралийских муринбата частое в конце мифов слово *demninoj* ⟨, которое⟩ означает и ‘изменить(ся) тело(м)’ и ‘превратиться из человека в животных’], особенностями именослова (напр., даже у тех народов, которые знают лишь вырожденные формы тотемизма). Ситуация усложняется из-за того, что разные тотемические системы могут накладываться друг на друга в пределах одной общности, давая эффект интерференции и усложнения (ср., напр., родовой, фратриальный тотемизм, тотемизм брачных классов, тотемизм полов, лично-индивидуальные формы тотемизма). Последняя форма близка к *нагуализму*, в основе которого находится представление об особом животном (нагуале), которое мистическим образом влияет на судьбу данного индивидуума (ср. нагуализм в Центральной Америке или Западной Африке, близкие формы культа личных духов-покровителей у североамериканских индейцев и даже верования в личных покровителей в виде собаки, ворона, лебедя, так называемых *fylja* у древних исландцев). В связи с нагуализмом встает пока еще почти не исследованный вопрос о личных мифологических представлениях о Ж., к тому же часто проявляющихся во время и в форме сновидений. Более несомненно, что в рамках промыслового культа (и его ядра промысловой магии) возникают мотивы, которые могут стать частью целого мифа, но могут оставаться и на уровне некоей инструкции (она может иметь и словесную форму), регулирующей поведение в соответствующей ситуации. Особенными мифообразующими потенциями обладают мотивы, приурочиваемые к деятельности духов-хозяев (напр., диких зверей, дичи и т. п., как на Кавказе, в Сибири, в Юго-Восточной Азии, в Африке, у австралийских и американских туземцев). Тем более это верно, когда образы духов-хозяев сублимируются в божественные ипостаси. Таковы эскимосские божества типа великой морской богини Седны, связанной с тюленями, Торнгарсоака, имеющего облик белого медведя, Каннакапфалука, обитающего на морском дне, и т. п. С ними соотносятся особые мифы и ритуалы, в которых элемент анимализма может репродуцироваться и в связи с предметом промысла, и в связи с божеством или духом-покровителем данного Ж., и, наконец, с субъектом промысла — человеком, в котором, как, напр., во время

так называемых «медвежьих» праздников, широко распространенных в Сибири и на Дальнем Востоке (у айнов, нивхов и т. д.), подчеркиваются и обыгрываются его зооморфные черты, его двуприродность (человеческая и животная, в указанном случае медвежья); не случайно, что для кетов человек и медведь могут выступать как разные ипостаси одного и того же существа, обладающего душой и отличающегося этим от всех других Ж. [ср. также представление о медведе как об умершем родственнике, нередкие рассказы о брачных отношениях медведя и женщины (ср., впрочем, сведения о так называмых «медвежьих свадьбах» в России в 20-х гг. нашего [XX] века — Олонецк. губ.), о воспитании медвежонка в человеческой семье (особенно у айнов) и т. п.]. Разные формы *культа животных*, *зоолатрии* (см.) и их пережитков позволяют несколько расширить круг ритуальных мотивов, относящихся к Ж., и, следовательно, количество мифологических мотивировок (как имплицитных, так и эксплицитных) ритуалов почитания Ж. Также существен учет ритуальных образов, изображений и предметов, связанных с такими церемониями, как «пляска кенгуру» у австралийцев, «пляска бизонов» у индейцев-манданов или «волчья пляска» у индейцев-квакиутль (ср. также маску ворона у них же) и т. д., или ряжением в медвежьи или волчьи шкуры [жреца, шамана, вождя, его дружины; даже виновного, подвергаемого наказанию, ср. русск. диал. *волк* (о воре), изгоя], ср. мотив оборотничества [люди-волки, люди-собаки, люди-медведи в хеттских ритуалах, сведения о древнегерманских воинах в медвежьих и волчьих шкурах (ср. др.-исл. *berserkir*), греческий миф о Долоне-волке и так называемые λυκάνθροποι ‘волко-люди’ (ср. мотив Волка — Огненного Змея у славян), люди-волки в римских Луперкалиях, оборотни-вурдалаки, истории, типологически сходные с сюжетом рассказа Мериме о человеке-медведе («Локис») и т. п.] и его языковые аналоги — имена отдельных людей (в частности, вождей), племен, городов, стран и т. п., ср. *Ликаон* греческого мифа, ставший волком (λύκος), *ликийцы*, *Ликия* и т. д. Если в Евразии оборотничество чаще всего предполагает образ волка (юг и запад) или медведя (север и восток), то в Юго-Восточной Азии в этой роли часто выступает тигр, в Африке — леопард, в Южной Америке — ягуар и т. п. Иногда формы оборотничества весьма многообразны (леопард, лев, антилопа, павиан, змея и т. д. у бушменов; ср. также героев сказок, последовательно превращаю-

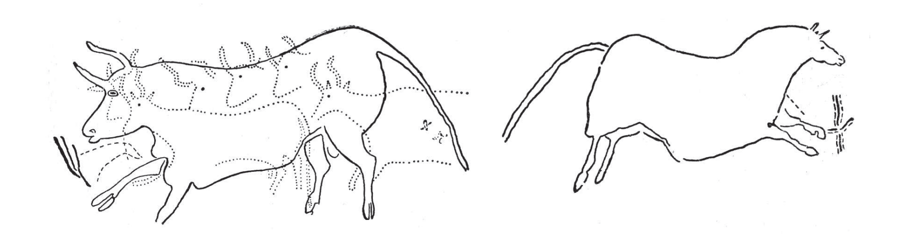
щихся в самых различных Ж., чему иногда соответствует сходное превращение преследуемого героем противника в серию других Ж.) или же подчинены более сложным схемам — космологическим, топографическим, сюжетным. Так, у Нуми-Торума обских угров было много сыновей, которые обладали способностью превращения в различных Ж., почему их и почитали в образах гуся, лебедя, ястреба, щуки и т. п.; соответственно этому между сыновьями Нуми-Торума и их животными ипостасями членилось знакомое хантам и манси пространство. Особая способность к оборотничеству, к принятию облика Ж. предполагалась у шаманов (они, в частности, могли говорить на языке разных Ж. или понимать эти языки), колдунов, ведьм. Наконец, повсеместно известны представления о душе человека в облике птицы (иногда птица уносит душу в иной мир, как, напр., Ворон у индейцев квакиутль), бабочки, мотылька, пчелы и т. п. Ср. образ души-птицы в Древнем Египте (душа Осириса — коршун), Вавилоне, Древней Греции. Нередко с душой отождествляется голубь (народы Средней Азии, гуроны, ср. истоки христианского образа голубя и образ голубя — вестника смерти в разных традициях), иногда — петух (у якутов или сванов) или какая-нибудь специфическая для данного места птица (попугай арара у индейцев бороро). Нередко образ души дифференцирован в зависимости от покойника и рода смерти. У тлингитов души новорожденных, задушенных во время сна матерями, являются в виде совы, а души утонувших детей — в виде морских уток. Но душа отождествляется не только с летающими Ж. (по принципу «легкости», «воздушности»). Нередко душа превращается в хтонических (в частности, водных) Ж.: мышь (следы этого представления отражены даже в ранней христианской иконографии), змею, ящерицу, крокодила, акулу и т. п. — или же в Ж., которые по сути или по облику рассматривались как близкие человеку: напр., в медведя в ряде сибирских традиций, обезьяну в Гвинее (душа вождя там же воплощалась в леопарда) и т. п.

Тем не менее, основные и наиболее развитые формы участия Ж. в мифах предполагают ту ситуацию, когда Ж. выступают как объект развитой мифологической системы на ее высших уровнях (вплоть до пантеона). Весьма существенны случаи, когда Ж. рассматриваются как персонажи последующих уровней, вплоть до низших (духи-покровители разных природных угодий — лесов, полей, гор,

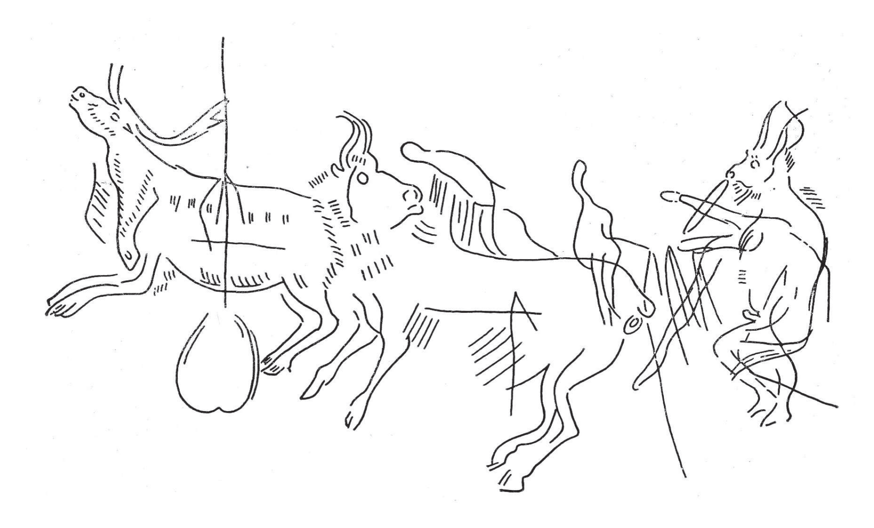
ущелий, рек, озер, морей, болот и т. д. — и даже нечисть, враждебная людям); как предусмотренная парадигмой органическая ипостась антропоморфных мифологических персонажей; как временная, случайная, однократная форма божества (Зевс — бык в мифе о похищении Европы); как помощник мифологического персонажа (постоянный или более или менее случайный) или его атрибут, символ; как некая деталь внешнего облика участника мифа и ритуала (напр., известные образы крылатого или рогатого Солнца, шкура, рог, медвежья лапа и т. п. у шамана или жреца и т. п.); наконец, как объект ритуала — Ж., которое приносится в жертву. К сожалению, далеко не всегда удается установить, к какой из этих категорий относится образ Ж. в данной мифологической традиции. Более того, для эпох, от которых не дошло мифов в виде особого словесного текста, или хотя бы отдельных языковых элементов (прежде всего имен), но которые в изобилии сохраняют образы Ж. в пластических искусствах, ситуация сильно усложняется. В таком случае приходится прибегать к данным (комбинированным) реконструкции мифа и/или соответствующего ритуала на основании анализа памятников изобразительного искусства и археологических материалов.

В высшей степени показательно, что уже в самых древних памятниках изобразительного искусства, относящихся к верхнему палеолиту (наскальная живопись и так называемое «подвижное» искусство, малые формы: скульптурные фигурки, резьба, графика, роспись на предметах), основную массу изображений составляют Ж. Особенно характерны данные наскальной живописи. Из данных А. Леруа-Гурана по палеолитическим памятникам Франции и Испании следует, что более 80 % всех изображений относится к Ж. (немногим более 4 % приходится на изображения женских и мужских фигур вместе). Из 986 изображений Ж. в наскальной живописи франко-кантабрийского района 313 приходится на лошадь, 209 на бизона, остальные Ж. представлены существенно меньшим числом изображений: 79 — мамонт, 78 — каменный козел, 71 — бык, 68 — благородный олень, 64 — лань, 36 — северный олень, 24 — медведь, 23 — кошка и т. д. (совсем мало рыб — 7 и птиц — 5). Не менее интересно локальное распределение Ж. в пещерной живописи. Как установил Леруа-Гуран на основании анализа 63 пещер, различаются семь основных зон или ситуаций, в которых появляются изображения Ж.: I — вход (первое появление фигур),

II — повороты, переходы, сужения между подземными залами, III — вход в уголки (альковы), IV — последнее (конечное) место появления фигур, V — центральная часть стены в залах или при расширениях, VI — периферия центральной части стены, VII — пространство внутри уголков (альковов). Оказалось, что 96 % изображений зубра, 94 % изображений бизона и 88 % изображений лошади находятся в наиболее сакральной зоне V. На I, II, III и VI зоны приходится 88 % изображений оленя, 86 % — каменного барана, 82 % — медведя, 79 % — лани, 72 % — северного оленя, 70 % — мамонта. Эти отношения, близкие к дополнительному распределению, подтверждаются и статистикой человеческих изображений (100 % женских фигур приходится на зону V, 76 % мужских фигур — на зоны I, II, III, VI) и так называемых женских (округлых) и мужских (удлиненных) знаков (91 % женских знаков — в V и VII зонах; 61 % мужских знаков — в I—IV, VI зонах). Уже эти данные позволяют сделать некоторые более или менее правдоподобные заключения о семантике изображений Ж. Так, оказывается, что более половины всех изображений в верхнепалеолитических памятниках приходится на три класса объектов — лошадь, бизон, знаки, которые, видимо, представляют собой женские и мужские символы. Подтверждение этому можно найти, в частности, в эволюции стилей, начиная с ориньякского времени (абстрактно выполненные и не всегда даже идентифицируемые фигуры Ж. при вполне натуралистических изображениях гениталий) вплоть до средне- и позднемадленского времени (натуралистические изображения животных и совершенно схематические знаки). Весьма характерно, что в памятниках особенно широко представлены следующие случаи сочетания фигур и знаков: 1) мужские (α) и женские (β), т. е. $\alpha + \beta$; 2) $\alpha + \beta$ при изображении пары разнополых Ж. — мужского (M) и женского (F), т. е. M + F; 3) сочетание женских особей Ж. (F) с мужскими знаками (α), т. е. $F + \alpha$; 4) сочетание мужских особей Ж. (M) с женскими знаками (β), т. е. M. + β. Иначе говоря, во всех случаях разными способами разыгрывается одна и та же тема — отношение женского и мужского начала, наиболее частыми представителями которых выступают Ж. Преимущественное расположение типа $\alpha + \beta$ в зоне V свидетельствует о том, что этой формулой описывается основная идея палеолитических памятников, концептуальное ядро мировоззрения людей древнего каменного

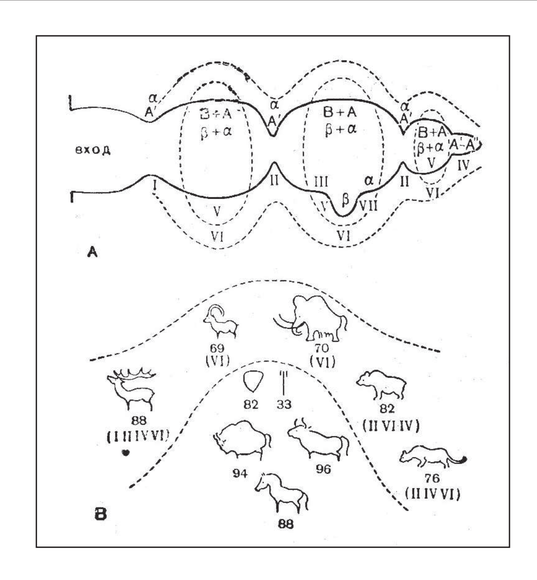


Бык и лошадь. Наскальное изображение. Верхний палеолит.
Пещера Ласко. Франция

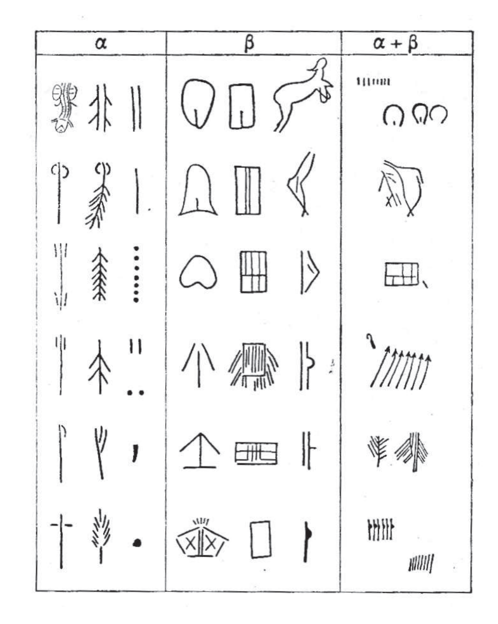


Человек с бизоньей головой преследует животное с головой бизона,
но с туловищем лани и оленя с перепончатыми передними лапами.
Наскальное изображение. Верхний палеолит.
Пещера Трех братьев, Франция

века — плодородие, имеющее своим источником отношение женского и мужского начал. И то, что эта идея и эти начала даны в зооморфном коде, вполне определяет ту исключительную роль Ж., которую они играли в это время (позднейшая символика этого типа восходит в своих истоках именно к этим временам). Кажется, есть некоторое основание (хотя и не вполне надежное из-за малочисленности примеров) предполагать, что изображения птиц и рыб в какой-то степени могли отсылать к идее (соответственно) верха и



Сочетаемость мужских и женских знаков с теми или иными видами животных в пределах определенной зоны



Типология палеолитических мужских и женских знаков: их эволюция и комбинации



Сцена с птицей и человеком с птичьей головой из пещеры Ласко

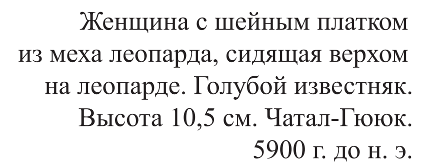


Роженица, восседающая на животных; ноги ее покоятся на черепах. Глина. Чатал-Гююк. 5800 г. до н. э.



Цилиндрическая печать. Культура Урук IV. Южный Ирак. 2900—2800 гг. до н. э.





Женщина с шейным платком из меха леопарда, сидящая верхом на леопарде. Голубой известняк. Высота 10,5 см. Чатал-Гююк. 5900 г. до н. э.

низа (или вертикального и горизонтального). Тем не менее, для верхнего палеолита едва ли можно реконструировать на материале наскальной живописи некий аналог мифа, предполагающий хотя бы микросюжет. Впрочем, наскальные изображения более позднего времени (в частности, в Скандинавии, Прионежье, Сибири, Африке и т. д.), продолжая в качестве основной тему Ж., характеризуются уже более четкой организацией пространства (верх — низ, правое — левое) и его семантизацией, а также появлением простейших мотивов типа: кортежи Ж. данного вида; чередование разных видов Ж.; обозначение верха, середины и низа разными видами Ж.; Ж. и человек (в частности, человек преследует Ж. и т. п.). В религиозном искусстве одного из значительнейших центров неолитической революции в Чатал-Гююке образы Ж. включаются уже в более определенный контекст. Ср., с одной стороны, наличие фигурок Ж., но всегда вне гробницы, в отличие от фигурок человека; с другой стороны, развитие образа богини (юная женщина; мать, дающая жизнь; старая женщина, однажды в соседстве с хищной птицей), подчеркивание ее хтонических связей и прежде всего более сложные и смешанные композиции типа: девушка, женщина и мальчик в соседстве с леопардами; богиня и леопард; мужское божество на быке; богиня, дающая рождение бычьей голове, и т. п. Однако и в этих образах еще отчетливо обнаруживаются некоторые особенности палеолитических изображений Ж., но их распределение, аранжировка и правила композиции существенно иные. Палеолитические заготовки, относящиеся к Ж., претерпевают решительное изменение в искусстве эпохи «мирового дерева». В соответствии с трехчленным делением *мирового дерева* (см.) по вертикали распределяются и Ж., причем это распределение становится

стандартом, не знающим исключений. С верхом соотносятся птицы, особенно часто орел, нередко какая-нибудь фантастическая птица (иногда на вершине дерева находятся две птицы, как бы дублирующие Солнце и Месяц по сторонам вершины дерева). С серединой соотносятся копытные (лошади, быки, коровы, олени, лоси, антилопы, овцы, козы и т. д.), иногда и пчелы; копытные располагаются симметрично по сторонам дерева, причем нередко образуют последовательность Ж., иерархически организованных и по горизонтали (напр., лошади, коровы, овцы…). С низом дерева (его корнями) соотносятся змеи, лягушки, мыши, рыбы, бобры, выдры, иногда медведи или чудовища хтонического типа. Подобные описания (как словесные, так и в изобразительном искусстве) мирового дерева с распределением Ж. известны в изобилии в древних ближневосточных традициях, в Индии, Иране и Китае, в сибирских шаманских традициях (отчасти и в американских индейских, ср., напр., структуру тотемных столбов), в старых индоевропейских культурах, включая славянскую. Эти описания, как и соответствующие ритуалы, существующие в ряде традиций вплоть до настоящего времени и приуроченные к основному годовому празднику и к дереву, прообразующему мировое, уже дают несомненные основания для реконструкции мифа, подтверждаемого и другими источниками. Речь идет прежде всего об основном мифе: Громовержец на Небе (его атрибут часто орел, ср. роль этой птицы в царской геральдике и символике; в конкретных исторических вариантах мифа у Громовержца есть и ездовое животное — лошади, козлы и т. п.) поражает своего противника (чаще всего змея, фантастическое чудовище) в Нижнем мире и освобождает, возвращая на Землю (Средний мир), копытных Ж., иногда четыре стада их, похищенных Змеем и томившихся взаперти. В ритуале, соответствующем этой части мифа, Ж. приносятся в жертву у дерева, заменяя собой человеческую жертву более раннего времени (интересно, что в послепалеолитическом искусстве, напротив, обнаруживается тенденция к вытеснению изображений Ж. человеческими, ср. статуэтки Великой Матери, так называемых «Венер» и т. п.). Многочисленные варианты этого мифа (вплоть до сказочного сюжета № 301 по Аарне—Томпсону, где герой поражает в подземном царстве дракона или спасается, влезши на вершину дерева, откуда его выносит на землю орел) образуют целый корпус вариантов, которые, однако, сохраня-

ют мифологическую семантику принимающих в этом сюжете участие Ж. Четырехчленная горизонтальная схема мирового дерева также увязывается с мотивами Ж.; ср. Ж. «четырех стран света» («четырех направлений»), хозяевами которых они являются, в разных традициях, в частности, на печатях из Мохенджо-Даро (ср. тетраду древнекитайских священных Ж.: дракон, феникс, единорог-цилинь и черепаха). Очень вероятно, что так называемые *локапалы* и *ваханы* (см.) в индуистской традиции продолжают эту же схему: Индра — белый слон Айравата (Восток), интересно, что он один из четырех слонов-дигнагов (слоны «стран света»); Яма — слон Махападма (Юг); Варуна — слон Вамана (Запад); Кубера — слон Сарвабхаума (Север); ср. и другие варианты вахан: Брахма — гусь («ханса»), Вишну — птица Гаруда, Шива — бык Нанди, Яма — буйвол, Агни — баран, Варуна — рыба, Ганеша — крыса, Ваю — антилопа, Дурга — тигр, Камадева — морское чудовище Макара или попугай и т. д. Иногда Ж.-ваханы не вполне отделимы от *аватар*. Так, бык Нанди выступает и как аватара Шивы. В других случаях одно божество может иметь несколько аватар (ср. Вишну и его аватары: рыба, черепаха, кабан, человеко-лев), подобно тому как в буддийских джатаках различные Ж. являются воплощениями Бодхисаттвы. Сама идея повторных рождений в колесе жизни и смерти предполагала в Индии возможность перевоплощений и в различных Ж. Наконец, с ваханами и локапалами так или иначе связаны образы Ж., которые поддерживают Землю (слоны, кит, черепаха и т. д.), Небо или же выводят человека из Нижнего мира, чтобы он стал первым земным насельником. Иногда одно какое-нибудь Ж. выступает как мифологический образ космической зоны (ср., напр., известное древнеегипетское изображение Неба в виде коровы; или Нижнее царство в виде Змея, Дракона в ряде традиций) или символ связи всех трех зон, напр., америндский космический Змей, который соединяет все три зоны, может находиться на Небе («Пернатый» Змей) или даже восстанавливает исходную структуру Вселенной после того, как Небо упало на Землю (восточноболивийский миф). Эти мотивы в конечном счете отсылают нас к многочисленному классу космогонических мифов, в которых роль творца принадлежит Ж., ср. широко известные мотивы творения Вселенной (или Земли), в которых решающая роль отводится гагаре, нырку, утке, ворону, змее, ящерице, черепахе и т. п. Еще чаще Ж. выступа-

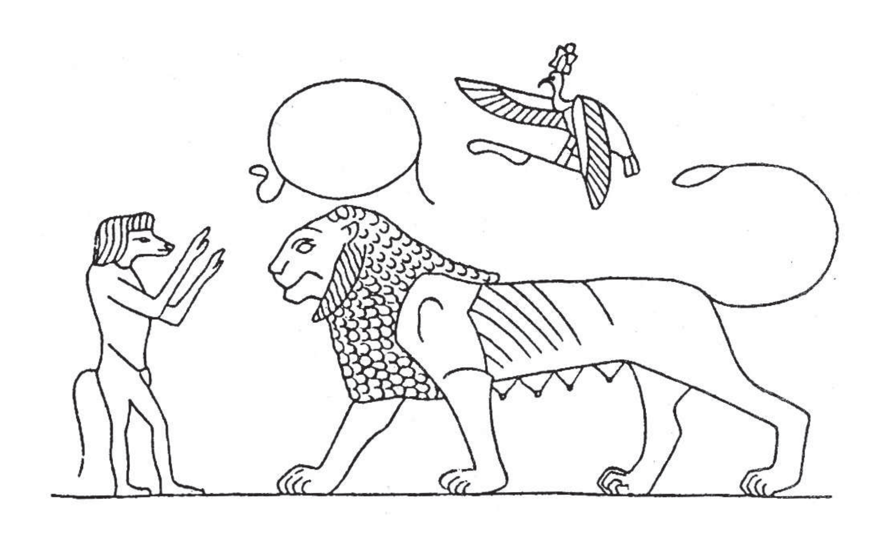


Фараон стоит под защитой небесной коровы

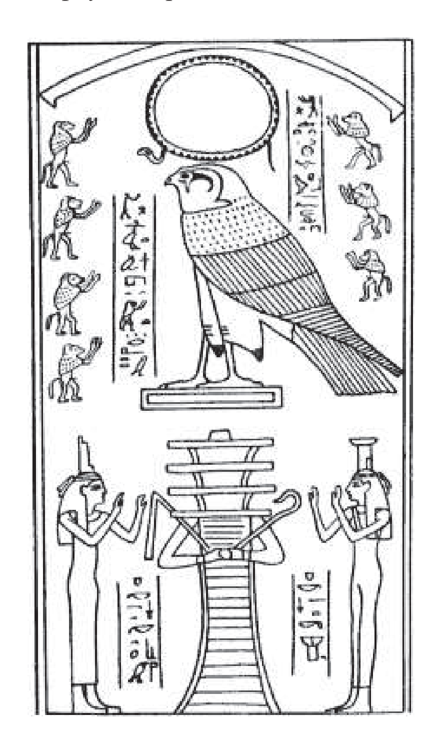
ет в качестве культурного героя, который может совмещать в себе две роли — творца некиих космических элементов (Солнце, Месяц, звезды, воды, горы, устройство поверхности Земли) и основателя новой культурно-социальной традиции (устройство общества, обучение ремеслам и т. п.). Иногда это Ж.-демиург находится в конфликте с другим Ж., в обладании которого находятся элементы космоса или природные силы. Таков миф индейцев северо-западного побережья Тихого океана о Вороне, который похитил у Серого Орла Солнце, Месяц, звезды, пресную воду и огонь, укрепил светила на небе, а воду и огонь сбросил на землю. У тлингитов Ворон Эль победил Волка Хануха и отнял у него огонь и воду, став впоследствии племенным божеством. У индейцев квакиутль Великий Ворон подарил людям Солнце и научил их многим полезным вещам; у них же Ворон Иелх добыл для людей огонь. Ту же задачу в индейских мифах и сказаниях решают Койот, Бобр, Олень, Дятел (похитивший огонь у волков) и другие Ж. У чукчей и камчадалов огонь добывает Ворон Кутх, у коряков — Кит, у ненцев есть поверье о том, что пользоваться огнем люди научились у белого медве-

дя. В некоторых мифах многие Ж. вместе участвуют в мироустройстве, ср. миф о том, как Ж. (Коршун, Орел, Ворон, Медведь, Горный Лев и др.) достали Солнце, укрепили его на небе, причем некоторые из Ж. вынуждены были остаться там, дав начало созвездиям (Скат стал Малой Медведицей, шкура Медведя — Большой Медведицей). Великий Заяц (или Кролик) у алгонкинов не только сотворил мир, но и уничтожил злых духов, создал тайный союз ведунов (Ж. особенно часто выступают как основатели или покровители тайных союзов в Африке, ср.: Леопард, Змея, Антилопа, Шимпанзе, Крокодил, Питон у племен кпелле и менде в Западном Судане; Лев и Шакал у боссо-сорокои в Судане; Леопард и Змея у гбанде в Либерии; Крокодил и Обезьяна у темне в Сьерра-Леоне и т. п.) и изобрел рыболовные снасти. Клинохвостый орел в образе героя Бунджила создал людей и все вещи, установил брачные классы, научил людей ремеслам (племена юго-восточной Австралии); в Африке как культурные герои нередко выступают такие Ж., как Заяц, Шакал, Хамелеон, Черепаха, Паук, Богомол, наряду с полузооморфными персонажами. Сходные деяния приписываются в Океании Тагаро-ястребу и Нденгеи-змее и другим существам, совмещающим в себе человеческую и животную природу. Примеры такого рода обильны в очень многих традициях. Иногда они сочетаются с мотивами метаморфозы Ж. в человека, человека в Ж., одного Ж. в другое, Ж. в космическое тело или элемент земного ландшафта. Подобные превращения иногда характеризуют Ж.-трикстеров, также нередко выступающих в функции культурного героя. В результате сложных (или неполных) метаморфоз возникают чудовищные существа [ср. китайского Пань-гу в качестве демиурга и культурного героя или Дракона, который в Китае выступал обычно в положительных функциях: податель дождя, охранитель сокровищ и т. д. (ср., однако, и образ Дракона, воплощающего зло)], совмещающие в себе черты нескольких Ж. или человека и Ж. Известен и другой вариант (механический) сочетания Ж. — их кортежи (так называемые политерионы), часто выступающие и в мифах, и в сказках типа «Теремок» (особенно в кумулятивных), и в изображениях (особенно фризового типа). Вообще многие сказки о Ж. дают основания для реконструкции соответствующих мифов с участием Ж. или, по крайней мере, частных мотивов, в которых Ж. могут выступать в функции божественных персонажей. Эта ситуация вполне подтвер-

ждается реально засвидетельствованными случаями обожествления животных — как в некоторых до сих пор существующих традициях (Индия, Юго-Восточная Азия, Африка и т. д.), так и в традициях, известных по старым источникам. В связи с последними особого упоминания заслуживают божества в облике Ж., почитавшиеся в Древнем Египте: бык в Мемфисе, шакал в Сиуте, ибис и павиан в Гермополе, корова в Дендере, баран в Элефантине, кошка в Бубастисе, крокодил в Фаюмском оазисе и т. п. Характерный пример — бык Апис, содержавшийся в особом помещении; его почитали во всем Египте, и ритуал его погребения отличался особой пышностью (ср. знаменитый акрополь Серапеум). Апис связывался с богом Пта как его душа и как оракул; вместе с тем он сочетался и с Осирисом, образуя синкретическое божество Осирис-Апис (из других обожествленных быков ср. черного Мневиса в Гелиополисе и черно-белого Бухиса в Гермонте). Не менее известны и другие божества в виде Ж. (иногда в сочетании с человеческими частями): Тот — ибис, Себек — крокодил, Анубис — собака, Гор — сокол, Сет — змея, Уаджет — змея, Рененутет — змея, Хатхор — корова, Нут — корова, Бастет — кошка, Сехмет — лев, Хнум — баран, Таург — гиппопотам, Хекат — лягушка и т. п., а также мифы, в которых участвуют божества-Ж. (ср. Ра в образе Кота убивает Змея; Небо-корова рождает Ра — золотого теленка; борьба со Змеем Апопом; поединок Гора-сокола и Сета-змеи; Гор и черная свинья; семь скорпионов и т. п.). Отчасти сходная картина наблюдается у древних майя, ср.: бог-змей Йаш Чан (на рельефах змей с человеческой головой, в рукописях — человек), бог дождя Тит Соот (изредка — голова дождя, тело змеи, обычно — человек), бог-улитка, бог-лягушка (однажды в человеческом облике), бог-гриф Ти (птица или человек с головой грифа), Небесный пес (олицетворение молнии) и др.; у ацтеков, ср.: Кецалькоатль, бог солнца в виде пернатой змеи; Коатлике — полуженщина-полузмея; Тлалтекутли, бог земли с чертами крокодила и жабы; в Вавилоне, ср.: Иштар в образе коровы, собаки, голубя; Тиамат в образе зверя-птицы (дракон), Мардук в связи со змеей, хищной птицей, драконом и др.; в Индии, ср.: Гануман, бог-обезьяна, Ганеша, человеко-слон и др. (ср. конские ипостаси: Дадхикра, Таркшья, Пайдва, Эташа, возможно, первоначально Ашвины) и т. п. Даже древнегреческая мифология с ее отчетливо антропоморфными образами содержит, тем не менее, довольно



Бог мудрости Тот в образе обезьяны,
укрощающий гнев дочери Ра Тефнут в образе львицы



Павианы и солнце

значительный пласт, связанный с Ж. Этот пласт формируется из разных источников. Среди них: спорадические превращения богов в Ж., имеющие сюжетный характер [Зевс — в быка, орла, лебедя, муравья (ср. такое же превращение германского Одина), Дионис — в быка, козла, льва, пантеру, Посейдон — в коня, а Деметра в кобылицу; иногда в Ж. обращается персонаж, связанный в мифе с тем или иным божеством, ср. превращение Афиной Арахны в паука и др.]; сохранение териоморфных черт в образе богов (Пан и козел, Артемида и медведица, Гера и корова); почитание богов в ипостаси Ж. (Афина как змея, Дионис как бык и т. п.); священные Ж. богов или соответствующие их атрибуты (орел и бык у Зевса, сова и змея у Афины, лань и медведица у Артемиды, мышь у Аполлона Сминтейского, конь, бык и дельфин у Посейдона и т. д.); животные эпиклесы богов (Зевс Ликейский 'Волчий', Аполлон Ликейский, Сминтейский 'Мышиный', Дионис Таврос 'Бык' и др.); жертвенные животные, предназначенные определенным богам (ворона, грифон, волк Аполлону, петух, змея Асклепию и др.), и т. д., если говорить о мифологических персонажах высшего уровня, во-первых, и о тех чертах Ж. в их облике, которые обычно имеют мотивировку в мифе, во-вторых. Ритуалы, связанные с жертвоприношением Ж. (см. *гекатомба*, *ашвамедха* и т. п.), их захоронением (ср. так называемые «медвежьи пещеры» древнего и нового каменного века, медвежьи кладбища у нанайцев, некрополи быков, крокодилов,

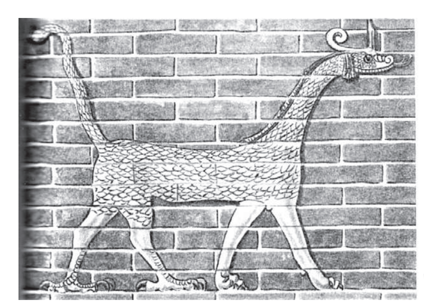


Львиноголовая птица Анзуд, когтящая оленей. Плита из шумерского храма в Эль-Обейде. III тыс. до н. э.



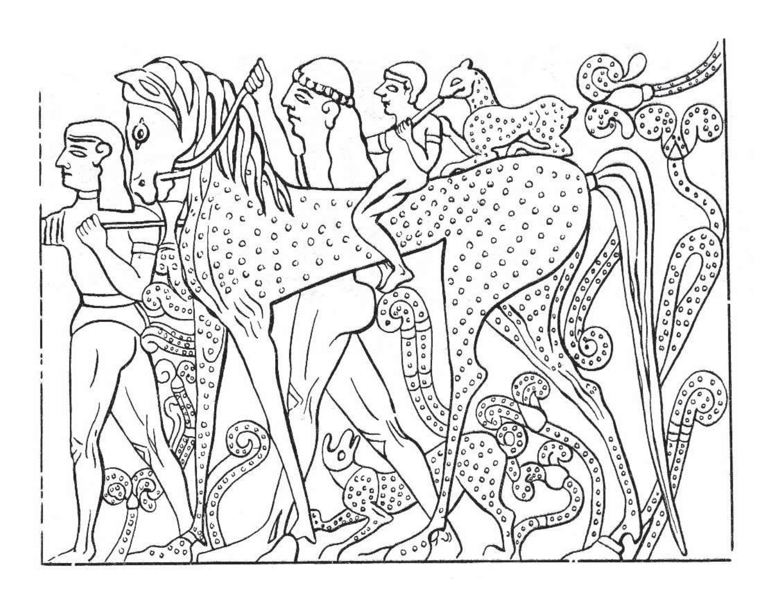


Слева — львы, управляемые антропозооморфным героем с орлиной головой, и восседающее на их спинах божество. Базальтовая статуя из Кархемиша. IX в. до н. э. Справа — сцены с животными из шумеро-аккадского эпоса о Гильгамеше. Инкрустация на арфе из Ура. III тыс. до н. э.





Слева — дракон бога Мардука. Глазурованный рельеф на «воротах Иштар» в Вавилоне. VI в. до н. э. Справа — дикий бык, символизирующий бога бури. Глазурованный рельеф на «воротах Иштар» в Вавилоне. VI в. до н. э. Берлин, Переднеазиатский музей



Животные в сцене переезда души покойного в подземный мир.
Фрагмент этрусской росписи могилы Кампана в Вейях.
2-я пол. VII в. до н. э.



Медуза. Деталь украшения этрусской коленицы из Перузии.
Сер. VI в. до н. э.



Шаман в медвежьей шкуре
у индейцев сиу

Магическое приготовление к охоте у австралийцев



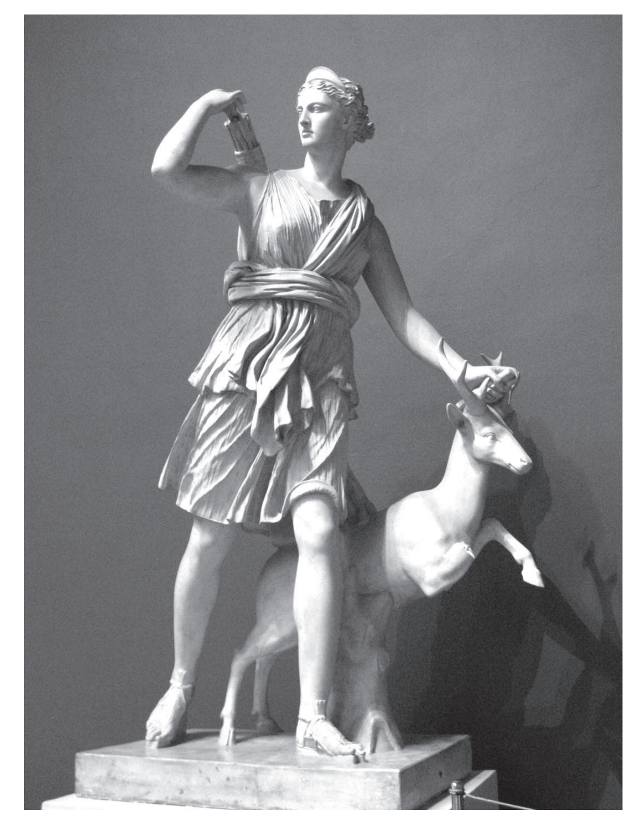
Змей Тифон, в которого стреляет из лука младенец Аполлон, сидящий на руках у своей матери Лето. V в. до н. э.



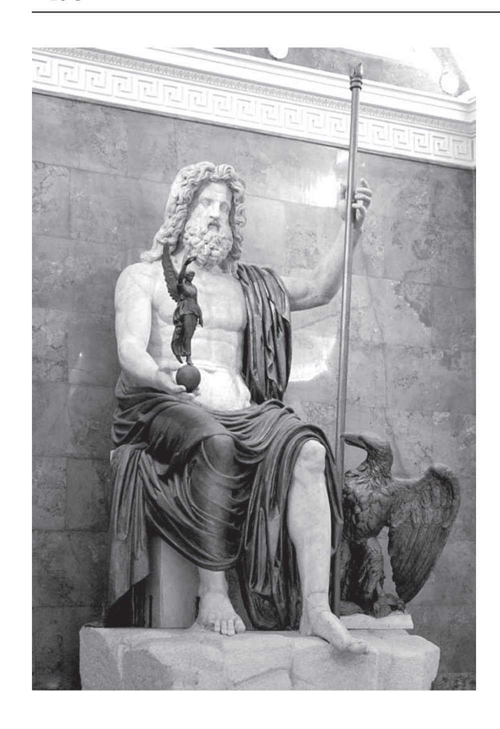
Тифон и Зевс (изображение Тифона строится по вертикали: верх соотносится с крыльями, низ — со змеями). Фрагмент росписи чернофигурной халкидской гидрии. Ок. 530 г. до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства



Геракл, побеждающий речного бога Ахелоя (в образе рогатого змея). Фрагмент росписи краснофигурного стамноса. Конец VI в. до н. э. Лондон, Британский музей



Диана Версальская, или Диана-охотница — мраморная статуя I или II вв. до н. э., воспроизводящая работу раннеэллинистического скульптора, возможно Леохара (ок. 325 г. до н. э.)



Юпитер с орлом.
Римская копия
греческой статуи.
I в. Эрмитаж



Европа и Зевс в облике быка. Аттический краснофигурный кратер работы Берлинского вазописца. 500—490 гг. до н. э.



Японские зооморфные божества ветра и грома. Роспись парных двустворчатых ширм художника Соацу. 1-я пол. XVII в. Киото, монастырь Кэнниндзи



Вестник смерти коршун Моан. Фрагмент росписи блюда. Майя. VIII—IX вв.



Зооморфные скульптуры на стене храма Кецалькоатля в Теотиуакане. Мексика



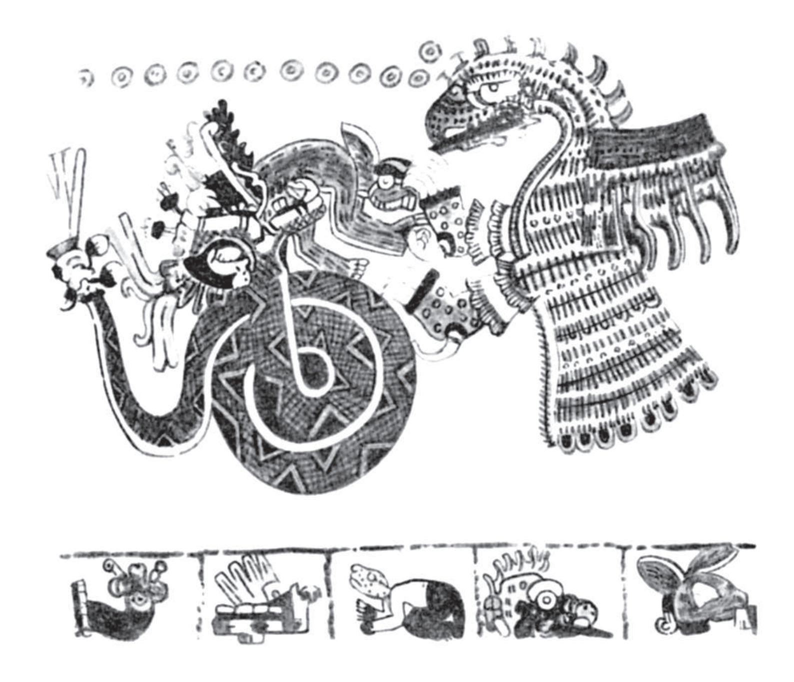
Ягуар как солнечный символ. Рельеф. Теотиуакан. Мексика



Изображение койота (животного, связанного с нижним миром)
на ацтекском гербе. Мехико, Мексиканский фонд пластических искусств



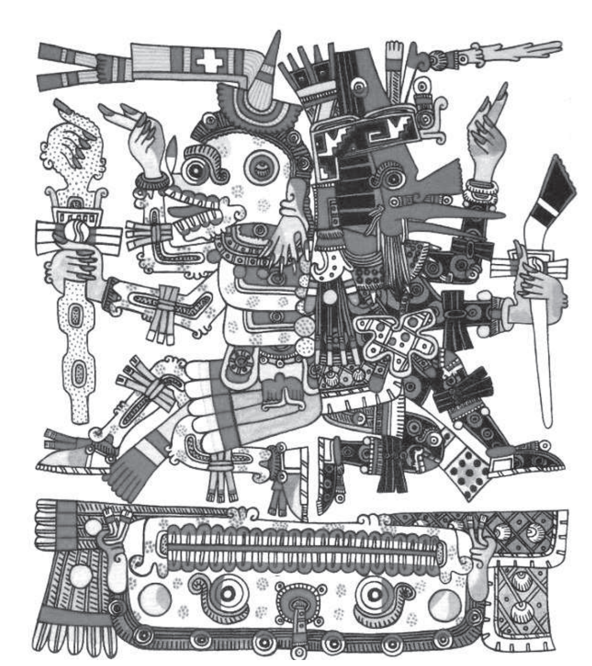
«Пернатый змей». Скульптура на стене храма. Чичен-Ица. Мексика



Орел вычерпывает жизнь из змея. Ацтекский рисунок.
Из «Ватиканского кодекса». Лондон, Британский музей



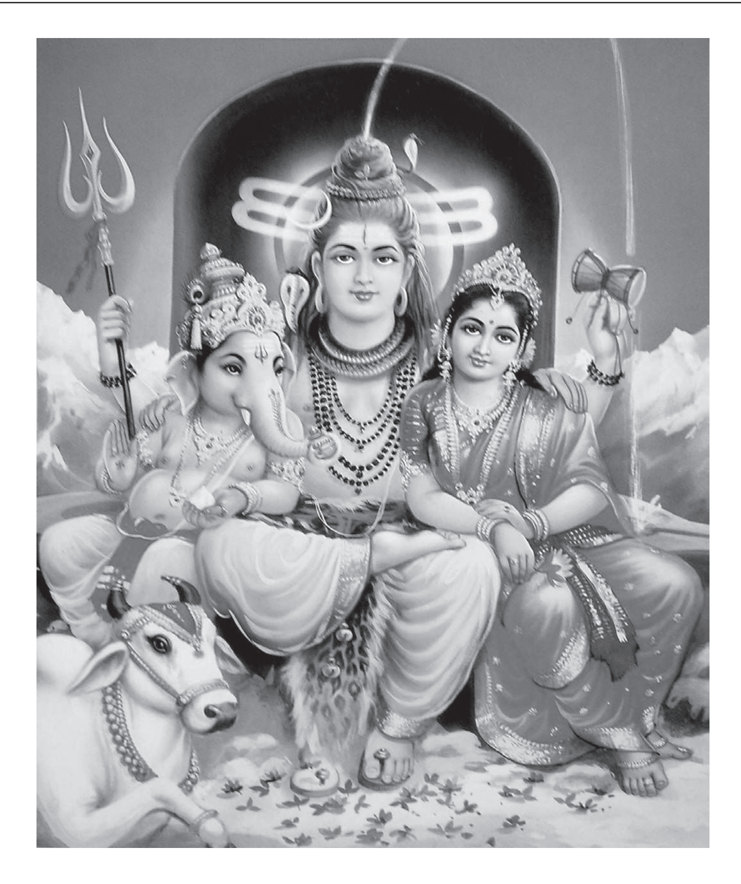
Ацтекское изображение змея, луны и богини луны. Тласольтеотль



«Пернатый змей».
Индейский рисунок.
Из «Кодекса
Борджиа». Лондон,
Британский музей



«Чудо Георгия о Змии»
(Георгий поражает
копьем дракона).
Новгородская икона XIV в.
Третьяковская галерея



Ганеша с Шивой и Парвати

кошек в Древнем Египте и т. п.) или изготовлением фигурок Ж. (ср. знаменитые мезинские птички и другие изображения, начиная с палеолита), еще более расширяют наши представления о роли Ж. в сакральной сфере и о мифологическом значении тех или иных Ж. Данные фольклора, символики, суеверий, примет, языка также включаются в ряд источников, позволяющих реконструировать связь образов Ж. с мифологическим началом. Ср. статьи: *Бык*, *Вепрь*, *Волк*, *Ворон*, *Дракон*, *Единорог*, *Заяц*, *Козел*, *Койот*, *Конь*, *Корова*, *Кошка*, *Крокодил*, *Лев*, *Лягушка*, *Леопард*, *Медведь*, *Мышь*, *Обезьяна*, *Олень*, *Орел*, *Птица*, *Пчела*, *Рыба*, *Свинья*, *Слон*, *Собака*, *Тигр*, *Тотемизм* и др. (там же специальная литература).

ЛИТЕРАТУРА

Л. Колмачевский. Животный эпос на Западе и у славян. Казань, 1882.
Е.Г. Кагаров. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913.
Д.К. Зеленин. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Л., 1929.
А.М. Золотарев. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934.
Л.Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
В.Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
З.А. Абрамова. Палеолитическое искусство на территории СССР. М.—Л., 1962.
С.А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
А.А. Формозов. Очерки по первобытному искусству, М., 1969.
Ранние формы искусства. М., 1972.
З.П. Соколова. Культ животных в религиях. М., 1972.
A. de Gubernatis. Zoological Mythology. L., 1872.
J.G. Frazer. Totemism. Edinburgh, 1887.
Idem. Totemism and Exogamy. L., 1910.
É. Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P., 1912.
F. Boas. Primitive Art. Oslo, 1927.
Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 1. Chicago, 1949.
Ad. E. Jensen. Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesbaden, 1951.
J. Campbell. The Masks of God: Primitive Mythology. N. Y., 1959.
A. Laming-Emperaire. La signification de l’art rupestre paléolithique. P., 1962.
C. Lévi-Strauss. La pensée sauvage. P., 1962.
Idem. Le totémisme aujourd’hui. P., 1962.
G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1. N. Y., 1962: 97—98.
A. Leroi-Gourhan. Les religions de la préhistoire (Paléolithique). P., 1964.
Idem. La préhistoire de l’art occidental. P., 1965.
E. Holm. Tier und Gott. Mythik, Mantik und Magie der südafrikanischen Urjäger. Basel-Stuttg., 1965.
J. Mellaart. Earliest Civilizations of the Near East. L., 1965.
Idem. Çatal Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia. L., 1967.
Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. Jhs., hrsg. von A. Henkel und A. Schöne. Stuttgart, 1967.

З

ЗАГОВОРЫ И МИФЫ. Заговоры, особые тексты формульного характера, которым приписывалась магическая сила, способная вызвать желаемое состояние, самым тесным образом связаны с мифом и со всей мифопоэтической сферой. К сожалению, именно этот аспект связи заговора и мифа до сих пор оставался периферийной темой и не получил надлежащей разработки, несмотря на некоторые решительные заявления о сродстве заговора и мифа. Заговор, по А. Н. Веселовскому, это «усилие повторить на земле, в пределах практической деятельности человека, тот процесс, который по понятиям язычника, совершается на небе неземными силами. В этом смысле заговор есть только сокращение, приложение мифа». Даже если признать это заключение слишком категоричным, остается несомненная связь заговора как ритуала (иногда — выродженного до такой степени, что сохраняется лишь словесная часть, совпадающая с конкретной просьбой) с мифом, который в значительной степени мотивирует этот ритуал и, следовательно, эксплицитно или имплицитно присутствует в нем. Заговор и миф объединяются прежде всего присутствием в них общей логики, предполагающей общую им стратегию поведения. Основной чертой этой логики следует считать такое понимание причинно-следственных отношений, которое можно назвать глобальным и интегральным детерминизмом или «гигантской вариацией на тему принципа причинности» (Юбер и Мосс). Именно эта особенность предопределяет то, что Леви-Брюль называл «логикой партиципации», нагляднее всего реализующейся в магических действиях и соответствующих текстах типа заговоров в архаичных мифах (типа австралийских), обнаруживающих тесную связь с ритуалом. В текстах обоих этих типов общая схема «действие → изменение (новое состояние) → действие, учитывающее достигнутое новое состояние», актуализирующая механизм обратной связи, обычно предполагает особую связанность, зависимость или даже тождество между макрокосмом

и микрокосмом, природой и человеком. Человек как таковой один из крайних ипостасных элементов космологической схемы. Его состав, плоть его в конечном счете восходит к космической материи, которая, оплотнившись, стала основой стихий и природных объектов (напр., элементов ландшафта). Существует обширный класс мифопоэтических текстов из самых разных традиций, в основе которых лежат отождествления космического (природного) и человеческого: плоть — земля, кровь — вода, волосы — растения, кости, зубы — камни, зрение (глаза) — солнце, слух (уши) — страны света, дыхание (душа) — ветер, голова — небо, разные члены тела — разные социальные группы и т. п. Эти отождествления, столь актуальные в заговорах (как в самих текстах, так и в сопровождаемых ими ритуалах, ср., напр., заговоры от кровотечения, зубной боли, ломоты в костях, болезни глаз, выпадения волос и т. п.), постоянны и в некоторых классах мифов. Более того, существуют особые мифы, которые сюжетно мотивируют всю эту систему отождествлений историей создания вселенной и отдельных ее частей из тела космического великана, первочеловека, «культурного» героя и т. п. (ср. гимн о *пуруше* в Ригведе, X, 90 или Атхарваведе X, 2, в ср.-иранск. Бундахишне 221.12—223.4 или Затспраме XXXIV.7—14, в эддических «Речах Вафтруднира» или в древнегерм. песне схоласта Ezzo, в др.-китайск. мифах о Пань-гу и разных версиях русской Голубиной Книги). Эти тексты, несомненно связанные с жертвоприношением (конкретно — с расчленением жертвы на части, отождествлением их с элементами Космоса и, наконец, их интеграцией), определяют и основную структуру мира в разных его аспектах (предметном, пространственном, социальном и т. д.), указывая одновременно и иерархию отдельных элементов. Схема, реконструируемая на основе подобных мифов (1. Белый свет, Солнце, Месяц, Звезды, Зори, Ветры, Дожди…; 2. Земля, гора, древо /как образ мира/…; 3. Море, озеро, река, поле, лес, дорога…; 4. Камень, трава, дерево…; 5. Птица, зверь, рыба…; 6. Человек: кровь, кость, волосы, кожа, части тела...; 7. Человек: высший, средний, нижний социальные классы…; 8. Город, дом, двор, церковь, алтарь… и т. п.), в такой же степени описывает и «мир» заговора. Вместе с тем, то, что в мифах дается чаще порознь, в соответствии с поворотами сюжета, в заговорах нередко представлено в виде списков (ср. длиннейшие перечисления частей тела, болезней, вредоносных объектов, лекарственных расте-

ний, элементов пространства, мифологических персонажей /покровителей, целителей или вредителей, насылающих болезни/ и т. п.). Не случайно, что именно заговорные тексты обнаруживают всю глубину классификационных и таксономических функций, которые в мифе могут присутствовать лишь имплицитно и актуализируются лишь в определенных ситуациях. Ср. членение по направлению внутрь (кровь — плоть — сухожилие — кость — мозг /костный/…) и вовне (дом — сени — двор — поле — лес — горы — моря… с указанием порога, дверей, ворот, дороги и т. п.) в заговорах. В этом отношении заговоры могут рассматриваться как важнейший источник для реконструкции основоположных координат мифопоэтического мира, в частности, хронотопа самого мифа (ср. особую отмеченность таких временны́х точек в заговорах, как восход и заход солнца /заря, зори/, появление луны, полнолуние, самая короткая ночь, стык старого и нового года и т. п., о пространственных координатах см. выше). Особенно любопытно, что многие традиции относительно полно сохраняют так называемые «черные» заговоры, связанные с черной магией. На их основе может быть поставлен вопрос о реконструкции системы «черных» (теневых) мифов, которые почти совсем не попадают в поле зрения исследователей, поскольку они или прошли «цензуру» официальной мифологии большинства и были полностью вытеснены, или с самого начала имели распространение в узком конфессиональном кругу («черные» шаманы, колдуны, ведьмы, эзотерические группы и т. п.). Шумерские и ассиро-вавилонские заговоры-заклинания в части, содержащей перечни болезней, демонов, насылающих их, и мест ссылки болезней, особенно характерны в этом отношении. Ср. заговоры серии *maqlū* (против козней колдунов и ведьм) или заклинания семерых злых духов (*maskim*), рисующие иногда достаточно подробную картину («Их семеро! их семеро! их семеро в глубинах моря! Их семеро разрушителей неба; они возникли из глубины моря. Они ни мужского, ни женского пола, они распространяются как цепи. Нет у них жен, не родят они детей… Они нечисть, порожденная горами, враги бога Эа, они орудия гнева богов. Они облегают дороги и пути, они враги, враги. Их семеро, семеро, семеро. Дух неба, закляни их! Дух земли, закляни их!..»). То же можно сказать о русских «черных» заговорах с подробным описанием «антимира»: вывернутый наизнанку (по сравнению с обычными заговорами) хронотоп, обратные принятым

действия в ритуале (обращение к нечистой силе, снятие креста, отречение от Бога, Богородицы, отца-матери, от всего белого света, приречение к Сатане, выход наружу не из дверей, а в окошко, не в ворота, а через подворотню, собачьими дверьми, мышиной норой, не путем-дорогою, а тараканьими тропами, на запад, тылом на восток, в ночную страну и т. д.), перечни злых духов, бесов, лихорадок, болезней; о соответствующих заклинаниях или проклятиях в сибирской, африканской и других традициях «черного» шаманства, наконец, о так называемых «exorcismi conjurationes» (заклинаниях злого духа священным именем), известным как на Востоке, так и в средневековой Европе (ср. «Testamentum Solomonis» и под.). Еще более очевидны и разнообразны взаимоотношения заговора и мифа в топике, сюжетике и наборе общих мифологических персонажей. Участие в заговорах божеств, входящих в пантеон и действующих в мифах, одновременно подчеркивает и зависимость заговора от мифа, и прагматическую функцию мифа (ср. «theory of needs» Б. Малиновского и английской этнологической школы), эксплицируемую в заговоре и ритуале. Ср. древнеегипетское врачевание, предполагающее соответствующий ритуал и заговор: Ра мучается спазмами, Гор делает статую Исиды-дитяти, гелиопольские боги волшебством отсылают боли Ра в эту статую (ср. совет вавилонского бога Эа Мардуку слепить из тины образ духа чумы Намтара и положить его на живот больного); обращение Мардука к Эа с жалобой на демонов, вредящих человеку, и совет Эа с указанием помощи; участие Варуны в древнеиндийских заговорах, в частности, против водянки (сам Варуна связан с водой, мировым океаном); балтийские заговоры от грозы или от прострела с обращением к образу Громовержца (Перкунас, Перконс), ср. вост.-слав. заговоры, в которых выступают трансформированные образы Перуна (Гром, «перуновы» стрелы и т. д.) и Волоса (Св. Власий, скотинки-Власьевны и т. д.) и др. Нередко мифологический мотив (подлинный или мнимый, во всяком случае неизвестный в мифах) мотивирует содержание заговора и выполняет композиционную роль зачина. Ср. вступление к древненемецкому 2-му Мерзебургскому заговору: «Phol и Uuodan поехали в лес, там у Бальдера жеребенок вывихнул ногу…» или начало белорусского заговора: «Ехав Сус Христос на своём храбром кони на Сияньскую гору, на Сияньской горе стоиць калиновый мост; на тым калиновым мосту свою храбрую конь ногу

упусьцив, калинову мосьницу праломив. Калинова мосьница узнимись, а ты зьвих унимись» и т. д. В других случаях само ядро заговора содержит мифологические (или мифологизированные фольклорные) мотивы. Ср., напр., мотив червей (или змей, или мышей), их числа (семь или девять), их вредоносности, их наказания (последовательного сокращения по формуле: 9 → 8 → 7 → … → 2 → 1 → 0) в связи с сюжетом наказания Громовержцем своих детей посредством их обращения в хтонических животных и последовательного уничтожения; мотив вкладывания предметов (ср. сказку о Кощее), жертвы под дубом, розы (в заговорах против рожи), рога, ризы или пелены, руки мертвеца и головни; мотив ветра или ветров, стрел, отстреливания болезней; мотив змей под деревом, лихорадок, огневиц, чудесной щуки (в заговорах от грыжи), пчел и богини (Богородицы) и т. п. Степень проникновения мифологических мотивов или персонажей в заговоры может быть весьма значительной (ср. Атхарваведу); иногда мотивы даются в свернутом виде, как эпитеты или титулы (ср. в вавилонских заговорах «творец всего человечества», «Господин святости», «направитель неба и земли», «дающий наследство и семя», «охраняющая жизнь», «всеслышащий», «приводящая людей в порядок», «охранитель мира», «господин горных источников и моря», «устранительница зла» и т. п.). Наконец, иногда заговоры обнаруживают непосредственную связь с наиболее общими и универсальными мифологемами (напр., с образом мирового дерева). — Но связь заговоров с мифами прослеживается и там, где нет прямых и надежных параллелей. Орудийность мифообразующего процесса особенно отчетливо проявляется в мифологизации тех мотивов и действующих лиц заговорных сюжетов, которые, строго говоря, отсутствуют в актуальном корпусе мифов. Заговор нередко конструирует новые мифы, синтезируя элементы традиционной мифологии с элементами господствующей (или, наоборот, вытесненной) религиозной системы или фольклорной традиции, элементы своего и чужого и т. п. Ср. превращение античных божеств в демонов средневековых европейских заговоров (особенно — Аполлон, Венера), включение христианских персонажей в заговоры (Иисус Христос, Богородица, апостолы, святители, угодники, архангелы, Св. Георгий, а также Ирод, Иродиада, Саломея и т. д.), обращение к фольклорным героям (Илья Муромец, Усыня, Бородыня и т. п.), к другим традициям (ср. вклад Сисиниевой леген-

ды в русские и другие славянские, румынские, греческие, грузинские, сирийские заговоры, с отражением в них разных мотивов довольно развернутого сюжета — встреча Сисинием женоподобного демона или 12 сестер, битье их и выпытывание тайного имени, похищение демоном детей Мелитены, сестры Сисиния, и т. п.). — Следует заметить, что этот аспект мифообразующих тенденций в заговоре до сих пор остается почти не изученным.

ЛИТЕРАТУРА

Ф.И. Буслаев. О сродстве одного русского заклятия с немецким, относящимся к эпохе языческой // Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. СПб., 1864.

Н.В. Крушевский. Заговоры как вид русской народной поэзии // Варшавские Университетские известия. 1876. № 3.

А.А. Потебня. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883.

Он же. Из записок по теории словесности. Харьков, 1905.

В.Ф. Миллер. Ассирийские заклинания и русские народные заговоры // Русская Мысль. 8. 1896.

А. Ветухов. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. Варшава, 1903.

В. Мансикка. Представители злого начала в русских заговорах // Живая Старина. 69. 1909.

Н. Ф. Познанский. Сисиниева легенда-оберег и сродные ей амулеты и заговоры // Живая Старина. 21. 1912.

Он же. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917.

В.Н. Топоров. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул на материале заговоров // Труды по знаковым системам. 4. Тарту, 1969.

Атхарваведа. Избранные заговоры / Пер., коммент. и вступит. ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1976.

A. Kuhn. Indische und Germanische Segenssprüche // Kuhn's Zeitschrift. 13. 1864.

K.L. Tallqvist. Die assyrische Beschwörungsserie Maqlū… Lpz., 1895.

F. Niedner. Der Mythus des zweiten Merseburger Spruches // Zeitschr. für deutsches Altertum u. deutsche Literatur. 43. 1899.

A. Wuttke. Der deutsche Volksglaube der Gegenwart. Berlin, 1900 (2. Aufl.).

O. Ebermann. Blut- und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt. B., 1903.

V.J. Mansikka. Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen. Helsingfors. 1909.

H. Th. Bossert. Die Beschwörung einer Krankheit in der Sprache von Kreta // Orientalistische Literaturzeitung. 1931. № 4.

G. Storms. Anglo-Saxon Magic. The Hague, 1948.

F. Genzmer. Die Götter des zweiten Merseburger Zauberspruchs // Arkiv för Nordisk Filologi. 63. 1948.

Idem. Germanische Zaubersprüche // Germanisch-romanische Monatsschrift. N.F. 1. 1950.

J. M. G. Grattan, Ch. Singer. Anglo-Saxon Magic and Medicine. L., 1952.

J. Hampp. Beschwörung, Segen, Gebet. Stuttgart, 1961.

B. Schlerath. Zu den Merseburger Zaubersprüchen // II Fachtagung für indogermanische und allgemeine Sprachwissenschaft. Innsbruck, 1962.

G. Eis. Altdeutsche Zaubersprüche. Berlin, 1964.

R. Schmitt. Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967.

A. Falkenstein. Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung literarisch untersucht // Leipziger semitische Studien. 1. 1968.

W. G. Kunstmann. Die babylonische Gebetsbeschwörung // Leipziger semitische Studien. 1. 1968.

И

ИДА, ИЛА (др.-инд. *Íḷā*) — богиня жертвенного возлияния и молитвы, персонификация жертвы молоком и маслом (отсюда ее связь с коровами), пищи. Агни возжигает И., ее место — на огненном алтаре, в руках у нее жир, она — «масленнорукая» и «масленноногая» (РВ VII, 16, 8; X, 70, 8), богата детьми и коровами, мать стад, обладает долгой жизнью. В гимнах — Апри И. образует триаду с Сарасвати и Бхарати (или Махи). И. — жена Будхи (планета Меркурий), мать Пурураваса и связана с Урваши. В Шат.-Бр. она дочь Ману, который, спасшись от потопа, принес на горе Хималая жертву, бросив в воду масло и творог, откуда и возникла И. В том же тексте отцом И. называют Митру-Варуну; согласно другим источникам, эти боги превратили ее в мужчину — Судьюмна, который в результате проклятия Шивы снова стал И. Превращения такого рода характерны для И.

ЛИТЕРАТУРА

G. Dumézil. Mitra-Varuṇa. P., 1948: 98—100, 105—107.

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО И МИФОЛОГИЯ. — Такая формулировка темы традиционна и канонична, по крайней мере, в двух отношениях: во-первых, она имеет широкое хождение в научной, научно-популярной, учебной литературе в течение двух последних веков и, во-вторых, она довольно полно и адекватно (впрочем, здесь есть существенные ограничения и исключения, о чем см. ниже) описывает соотношение между объектами мифологического ряда и теми художественными произведениями, которые их непосредственно изображают (скульптура, живопись, глиптика и т. д.), применительно к такой влиятельной традиции, как античная (греко-римская мифология и ее отражение в изобразительном искусстве), долгое время считавшаяся универсальным образцом. Эта формулировка обычно предполагает два варианта соотношения М. и И. и.: или известную независимость И. и. от М. (И. и. мо-

жет быть связанным с мифологическими темами, но может функционировать и вне их, ср. профаническое искусство типа танагрских терракот или значительной части вазовой живописи и т. п.), или же, напротив, максимальную зависимость И. и. от М. В этом последнем случае исходят из довольно определенного соотношения между содержанием, смыслом (мифология) и одной из форм его выражения (изобразительное искусство), ориентированной на визуальное восприятие ее (тем самым предполагается, что М. может существовать и сама по себе, вне данной формы, напр., в слове /ср. др.-греч. μῦθος, букв. ‘слово’, ‘речь’, далее — ‘рассказ’, ‘миф’ и т. п./ или даже просто в человеческом сознании). При таком подходе форма (И. и.) не только подчинена содержанию и потому поневоле пассивна, податлива, лишена онтологической самостоятельности в том, что касается высших и наиболее глубоких смыслов, но и оказывается принципиально внешней по отношению к содержанию, к сути, которая (если продолжать антитезу содержания и формы до логического конца) вообще может мыслиться как нечто первоначально самодостаточное и не нуждающееся непременно в самовыражении; любая же форма выражения в таком случае может быть лишь онтологически вторичной, частичной, приблизительной: воплощенная в произведениях И. и., она несет на себе лишь отблеск высших духовных ценностей, она лишь некий артефакт, результат приложения иных сил, некоего действия, ἔργον, но никак не процесс, не ἐν- έργεια религиозно-мифологического творчества. Подобная концепция необходимо связана с пониманием мифологии как некоей статической и механической совокупности (суммы) сакрально отмеченных смыслов, и ей органически чужд взгляд на мифологию как на самонастраивающуюся и саморазвивающуюся систему, каждый динамический сдвиг которой связан с решением теургических задач, находящихся в постоянной корреляции с задачами обеспечения гарантий целостности и безопасности данного этнокультурного коллектива. То, что до сих пор тема М. и И. и. решалась и решается прежде всего на примере античного искусства, не требует особых объяснений: редкая полнота, законченность, «классичность» античной мифологии, исключительная детализированность ее отражений в изобразительном искусстве удивительной художественной силы наряду с фактом хорошего знакомства как с античной мифологией, так и с античным искусством в Европе,

начиная с Возрождения, делают естественной ориентацию именно на античный материал. Вместе с тем подобная ориентация часто чревата важными методологическими ошибками, еще более усугубляющимися оттого, что полученную на этом материале частную схему пытаются распространить далеко за пределы данной традиции. Дело в том, что древнегреческая мифология, в связи с которой обычно и решается вопрос о соотношении М. и И. и., в классическую эпоху (V—IV вв. до н. э.) и тем более в эллинистическую эпоху предстает как в основном уже завершенная система, начинающая терять способность к переработке новой внемифологической информации. Эта практически «закрытая» система (если не считать отделимых от нее «вторичных» и не имеющих уже общеобязательного значения «литературных» мифологий, часто соотносимых с определенным автором) ориентирована на миф как свою основную единицу или — в крайнем случае — на мифологический персонаж, переход от которого к мифу естествен, легок, иногда почти автоматичен. Этой сильно канонизированной и сильно «олитературенной» мифологии, в которой операционно-ритуальный аспект чаще всего остается скрытым, неразвернутым или как бы подавленным и оттесненным (характерно, что греческая мифология и искусство апеллируют несравненно более к аполлиническому слою, чем к дионисийскому), соответствует И. и. с сильной тенденцией к канонизации, т. е. к созданию «количественно-структурной модели художественного произведения такого стиля, который, являясь определенным социально-историческим показателем, интерпретируется как принцип конструирования известного множества произведений» (А. Ф. Лосев), ср. «Канон» Поликлета и — шире — роль древнегреческой скульптуры классического периода в древности (Рим, эллинизм) и в европейском искусстве Нового времени. Наконец, следует помнить, что окостеневающая греческая мифология фиксируется Фидием, Поликлетом, Мироном, Праксителем, Скопасом, Лисиппом в тот период, когда наряду с М., параллельно ей и на смену ей идут великая литература, история, натурфилософия, Сократ и Платон, логика, точная наука, в той или иной степени отнимающие у М. ее прежнюю роль, лишающие ее свойственной ей до этого единственности, самодостаточности, суверенности. Поэтому для того, чтобы тема М. и И. и. приобрела правильный вид, необходимо найти такую ситуацию, в которой и М. и И. и. выступали бы в

своем первоначальном качестве; иначе говоря, нужно реконструировать те условия, в которых связь М. с И. и. наиболее тесна и органична. Если древнегреческая ситуация в силу культурно-исторических причин воспринимается как исходная в том смысле, что она знакома и привычна, то задача сводится к нахождению некоего комплекса, который предшествовал такой М. и такому И. и., какие нам известны в Греции классического периода. Мифопоэтическая модель мира, исследованиями которой в последнее время усиленно занимается социальная антропология, и представляет собой названный выше исходный комплекс (название «мифопоэтический» /англ. mytho-poeic, mytho-poetical/ удачно отражает идею синтетизма, выделяя два полюса — мифологический и связанный с искусством, поэзией; вместе с тем существенно, что этимологически «мифопоэтический» апеллирует к понятиям слова /μῦθος/ и дела /ποιέω ‘делать’/, которые играют такую важную роль в архаической модели мира). Особенности архаичной мифопоэтической модели мира (откуда в конечном счете берут свое начало и М. и И. и. и где они находились в отношениях, которые следует считать исходными) заключаются в ее монолитности, моноцентричности, пронизанности одной идеей; отсюда — ее иерархическое устройство с четкой артикулированностью составных частей и их соподчиненностью общему центру (каждая часть не только «открыта» вовне, но и указывает на свое место в целом; вся система обнаруживает глубоко укорененную связь одного элемента со всеми другими /«глобальный детерминизм»/); всё ориентировано на этот единый центр — в пространстве, во времени, в причинно-следственной, аксиологической и иных сферах. В этой модели предполагается, что единый принцип (мировой закон) управляет макрокосмом и микрокосмом, природным и социально-культурным, божественным и человеческим (неслучайна поэтому и сама идея тождества макрокосмического и микрокосмического /или, по крайней мере, одно-однозначной связи между элементами того и другого планов/: мифы о происхождении мотивируют это тождество или связь единством происхождения космоса и человека). Таким образом, человек как таковой один из крайних элементов космологического ряда, и человеческий коллектив — лишь более сложное сочетание элементов с той же космологической телеологией. Разумеется, в человеческой жизни есть и то, что стоит вне сферы кос-

мологического: жизнь, исполненная «низких» забот, злоба дня, быт как таковой, как нечто профаническое, безблагодатное, как результат «опускания», непоспевания за космическим ритмом. Но все это не входит в систему высших ценностей, нерелевантно с точки зрения мирового закона. Существенно, реально лишь то, что сакрализовано, а сакрализовано лишь то, что составляет часть космоса, причастно к нему, выводимо из него и, следовательно, объяснимо с помощью общего принципа. Правила организации известны только для сакрализованного мира, и поэтому всё профаническое, в частности, быт, причастно хаосу, сфере случайного. Все-сакральность, так сказать, «безбытность» составляют одну из характернейших черт мифологической модели мира. Поддерживать это состояние — одна из важнейших задач архаичных коллективов. Борьба с энтропией, с десакрализацией, с возрастанием хаотического начала возможна благодаря определенной системе действий, воспроизводящих прецедент, первоначало данной культурно-исторической и космологической традиции. Ритуал и является главной операцией по сохранению «своего» космоса, по управлению им, по проверке действенности его связи с космогоническими принципами (степень соответствия). Отсюда — первостепенная роль ритуала в мифопоэтической модели мира и установка на операционализм для тех, кто пользуется этой моделью. Только в ритуале достигается высший уровень сакральности и одновременно обретается чувство наиболее интенсивного переживания сущего, жизненной полноты, собственной укорененности в данном универсууме; только в условиях архаического праздника удается наиболее эффективным образом снять нервное напряжение как отдельному члену коллектива, так и всему коллективу в целом (ср. идеи С. Н. Давиденкова о психофизическом воздействии ритуала на человеческий организм). Стержневое, определяющее место ритуала в жизни архаичных коллективов (по имеющимся сведениям «праздники» могли занимать половину всего времени и даже более) вынуждает признать, что в мифопоэтическую эпоху (по крайней мере) основой религии, ее нервом является именно ритуал, таинство, священнодействие. Мифология как таковая (не говоря о догматике и правилах поведения, задаваемых моделью мира) в этой ситуации занимает периферийное место: она обслуживает сферу прецедента и мотивировок; иногда она выстраивает свой относительно полный ряд параллель-

но ходу ритуала, но этот ряд всегда реализуется только в форме, напоминающей словесную отсылку, комментарий, своего рода сноску (для ряда архаичных традиций реконструируется ритуал, вовсе лишенный мифологического аккомпанемента в обычных его формах). Если при этом учесть, что архаический основной ритуал предполагает не только участие всех членов коллектива в нем (причем не только и не столько как зрителей, но — в объеме всего ритуала — и как участников; в этом смысле ритуал /напр., австралийский/ справедливо сопоставляется с *happening*'ом, где эстетическая отчужденность может отсутствовать), но и своего рода парад всех способов выразительности, всех знаковых систем (естественный язык, язык жестов, мимика, пантомима, хореография, пение, музыка, цвет, запах и т. п.; ср. и типологически более позднее храмовое действо), никогда более не образующих такого всеобъемлющего единства, то напрашивается вывод о том, что наиболее естественную и непосредственную связь И. и. (как и другие семиотические системы) обнаруживают именно с ритуалом, а не с М. Связь с М. приобретает очевидность или даже первенствующее положение лишь там и тогда, где и когда ритуал оказывается оттесненным на роль культа, утратившего (или утрачивающего) свои связи с насущными жизненными потребностями общества, или — в случае «герметизации» ритуала — когда ритуал оказывается малоизвестным (или совсем неизвестным) по сравнению с М. и И. и., которое в этом случае может пытаться установить прямые связи с М., минуя ритуал. Но в целом эта последняя ситуация уже сама по себе сигнализирует о начинающемся отпадении М. от собственно религиозной сферы, о тенденциях к секуляризации, не отделимых от процесса утраты целостного религиозного взгляда, от ориентации на частное и частичное.

Как известно, применительно к мифопоэтической эпохе целесообразно говорить не о совокупности знаковых систем, а о едином универсальном знаковом комплексе, из которого в ходе исторического развития возникли отдельные знаковые системы (в частности, и те, которые используются в сфере эстетического, в художественном творчестве). Этот универсальный комплекс, пожалуй, тоже удобнее всего называть мифопоэтическим (или, хотя это менее привычно, ритуальнопоэтическим). В описываемых условиях И. и. лишено той автономности и суверенности, которую оно завоевало существенно

позже, когда оно стало нейтрально по отношению к смыслу, к содержанию (ни одно определение И. и. не ставит себе целью описать круг значений, передаваемых им; исходят из того, что И. и. может выразить в с ё и если говорят об ограниченности возможностей И. и. в семантической сфере, то они объясняются только ограничениями, накладываемыми материально-техническими факторами); точнее, — имманентность И. и. становится бесспорной лишь тогда, когда оно само и своими средствами начинает формировать новые смыслы. В мифопоэтическую эпоху И. и., на поверхностный взгляд, заимствует свои смыслы исключительно из целого, т. е. из мифопоэтического универсального знакового комплекса, причем эти смыслы уже известны и перечислимы, более того, они заданы: связь И. и. с мифопоэтической системой через ее смыслы принудительна, и в этих условиях И. и. не имеет выбора в сфере содержания. При таком подходе, несомненно, страдающем известной механистичностью, но пользующемся определенным признанием, И. и., действительно, выступает лишь как одна из форм плана выражения в сфере сакрального. Однако при более углубленном взгляде указанное понимание И. и. в мифопоэтическую эпоху оказывается неполным или даже неверным в ряде существенных отношений. Сама структура архаичного ритуала, первопраздника предполагает не только известную общую схему, которая имела место «в начале» и должна воспроизводиться в ритуале, но и достаточно широкую сферу, не подчиняющуюся строгой детерминации и потому сохраняющую неопределенность, непроявленность, отблеск хаоса внутри организованного и упорядоченного космоса. В этой сфере, несомненно, не только допустимы, но и необходимы случайность, импровизация, риск, вызов судьбе или тому, что пока не может быть целенаправленно контролируемо и управляемо человеком. В условиях, когда воспринимаемое и воспринимающее, актер и зритель, содержание и форма в акте ритуала многократно меняются местами, когда основные ценности данной модели мира разнообразно проверяются, в частности, и путем их ритуального развенчивания, «хаотизации», приведения к противоположному, — теургическая энергия, активность мифопоэтического мироощущения и творчества, прорывы в духовные глубины возрастают и учащаются. Можно думать, что живая мифопоэтическая мысль преимущественно развивается именно в подобной ситуации, в зазорах между неподвижно покоящимися частями общей схемы

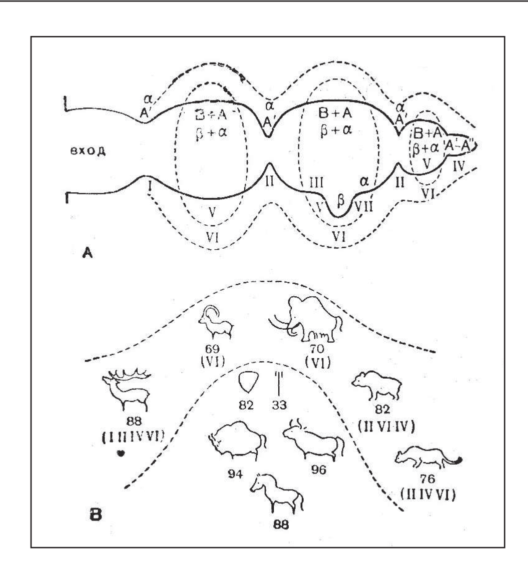
ритуала. Следовательно, и И. и. (как и искусство слова, пантомимы, танца и т. п.), поскольку оно включено в названные выше трансформации и в сферу импровизационного, не может не принимать участия в создании новых мифопоэтических смыслов и в решении теургических задач. При таком понимании И. и. (или, точнее, архаичное «предискусство»), не только форма, но и содержание, суть мифопоэтического (М.). Аналогии с дзен-буддистским искусством, эстетика которого ориентирована на равенство творческой активности художника и зрителя, на неопределенность соотношения (свободную игру) творца, твари и творчества, на неясность границ между явленным и неявленным, при всех сложностях таких сопоставлений, могут отчасти бросить луч света на творческую, мифостроительную функцию И. и. в архаичную эпоху или даже в настоящее время в коллективах, сохраняющих мифопоэтическое мировоззрение. Лучший набросок подобной ситуации дан П. А. Флоренским в его исследовании этой проблемы: «Ближайшим примером такой деятельности можно представить художественное творчество. В нем соединяется практическая сторона — воплощение разумом своих замыслов — с теоретической стороной — осмысливанием деятельности. Произведение художества не нуждается ни в доказательстве своей вещной реальности (ибо оно явно реально, явно есть такая вещь), ни в доказательстве своего идеального смысла (ибо оно бесспорно постигается, бесспорно не лишено смысла). Оно — ἔργον, но оно же — и непрестанно струящаяся и вибрирующая ἐνέργεια духа. Произведения пластических искусств с особой явностью свидетельствуют, что́ есть искомая нами деятельность человеческого духа, и деятельность эта, как мы сказали, ближайшим примером своим имеет изящное искусство. — Мы сказали: “ближайшим”, ибо то осмысливание вещества, которое производится искусством, есть осмысливание сравнительно внешнее: и мрамор разбитой статуи и краска стертой картины, суть вещества, только вещества, не осмысленные насквозь, не претворенные, не ассимилированные духом — не золотые, а лишь озолоченные Логосом. — Понятно, что иначе и быть не может. Изящные искусства, исторически суть выпавшие из гнезд или выскочившие звенья более серьезного и более творческого искусства — искусства Богоделания — Феургии. Феургия — как средоточная задача человеческой жизни, как задача полного претворения действительности смыслом и полной реализации в действи-

тельности смысла — была во времена древнейшие точкою опоры всех деятельностей жизни; она была материнским лоном всех наук и всех искусств. Она была реальным условием развития самосознания, родником жизни, всею деятельностью человека. Все деятельности находили в ней свое единство и вне ее рассматривались как существующие легкомысленно, поверхностно, блудно, так сказать, и, следовательно, незаконно и болезненно. Точнее сказать, автономное существование вне-феургических деятельностей было кощунственным преступлением и рассматривалось именно так. А во времена еще более давние самая мысль о возможности самостоятельности их не возникала и не могла возникнуть: в крепком и здоровом сознании исключается и проблеск безумия. Но когда единство человеческой деятельности стало распадаться, когда феургия сузилась только до обрядовых действ, до культа в позднейшем смысле, то деятельности жизни, выделившись из нее и, так сказать, узаконив свое блудное существование, свою преступную самостоятельность, свою внебожественную самодовлеемость, стали плоски, поверхностны, без внутренне-ценного содержания. Они тогда лишились истинной точки своего приложения, а поэтому — и прочной уверенности в безусловной нужности своей. Содержание их стало существовать как безусловно ценное и непреложно реальное. Форма и содержание разделились и стали соприкасаться случайно и произвольно. Деятельности перестали быть сами собою разумеющимися в уставе жизни и стали капризом, прихотью, роскошью, выдумкою — не “в самом деле”, а “нарочно”. И тогда деятельности обратились от Реальности и Смысла — к реальностям и смыслам, то есть в своей раздельности от Первых стали реальности пустыми и смыслы ложными. Вещи стали только утилитарными (полезными), понятия — только убедительными. Но утилитарность уже не была знамением реальности, а убедительность — истинности. Все стало подобным Истине, перестав быть причастным Истине, перестав быть Истиною и во Истине. Короче — все стало светским... Так рассыпалась душа в сумму помыслов и приражений, то есть состояний, навеваемых случайными ветрами извне».

Анализ произведений И.и. мифопоэтической эпохи позволяет вскрыть не только их подчеркнутую функциональность, но и их, так сказать, «ситуативность». Есть основания думать (и исследования искусства в современных архаичных традициях, кажется, подтвер-

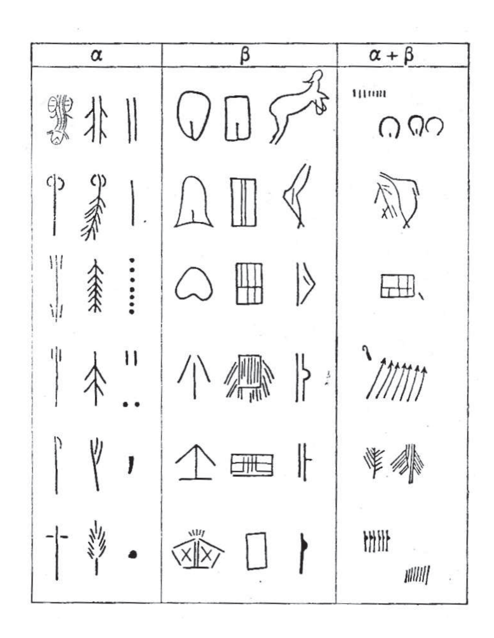
ждают это), что такие произведения И. и. характеризуются — в пределе — наличием двух ипостасей (или, по крайней мере, двух полюсов): в зависимости от ситуации они могут быть «отмеченными» (сакрально и/или эстетически), обнаруживать максимальную полноту своей знаковой и символической природы и тем самым в наибольшей степени преодолевать свою материальную природу, но они же могут выступить как простой артефакт, в котором существенны только материал (камень, дерево, металл, краска и т. п.) и приложенное к нему уменье, мастерство (рисование, ваяние, резьба и т. п.); впрочем, и этими существенными компонентами можно пренебречь, особенно в критических условиях. Достаточно напомнить две картинки из истории русского язычества в X в.: с одной стороны, почитание кумира Перуна как божественного воплощения и, с другой, его ниспровержение и поношение после принятия христианства (*…и Перуна посѣче, и повелѣ влещи въ Волхово; и поверзъше ужи, влечаху его по калу, біюще жезлѣемъ; и заповѣда никому же нигдѣ же не приятии... сице Перунъ приплы къ берви и отрину и шистомъ: «ты, рече, Перушице, досыти еси пилъ и ялъ, а нынѣ поплови прочь»*. Новгор. летоп. Комисс. спис.). Но и в тех случаях, когда нет такого резкого перелома, связанного с переходом к новой традиции, противоположной старой (речь может идти как о смене религиозной традиции, так и о смене отношения к возможности И. и. моделировать религиозную сферу, ср. иконоборство в разных его видах /Византия; Нидерланды и Сев. Германия после Реформации и т. п./), наблюдается, что предельная «отмеченность» произведений И. и. фиксируется лишь при определенных пространственно-временны́х и иных условиях, которые встречаются в своей совокупности только во время ритуального праздника. Именно в этой «литургической» ситуации произведение И. и. пресуществляется: из профанической вещи оно становится сакральным символом божественной сущности, открытым теургической энергии. В этих условиях разница между пространством художественного произведения и окружающим его пространством ритуала нейтрализуется; вернее, оба эти пространства становятся частями гомогенного поля, пронизанного силовыми линиями, соединяющими участника ритуала со сферой божественного, мифопоэтического. Следовательно, границы между произведением И. и. и внеположенным ему миром, достаточно четкие в «профаническое» время с его подчеркнутой длитель-

ностью, в этот момент литургии, когда время останавливается, размываются: произведение И. и. выходит из своих физических рамок, вторгается вовне, в мир, перестает быть только самим собой, становится стрелой, определяющей движение теургического действа, в котором означаемое и означающее, символизируемое и символизирующее сами образуют силовое поле необычайного напряжения и динамического равновесия («Вдруг стало видимо далеко во все концы света», — скажет об этой ситуации Гоголь, невольно повторяя многие характеристики этого перерыва в цепи профанической длительности, известные из самых разных традиций). Этот выход за пределы живописного (или пластического) пространства определенным образом связан и с особой структурой живописного пространства, которое оказывается приспособленным к обмену информацией с миром. В этом отношении поучительно обращение к характеристике плана содержания палеолитических памятников, которые отражают далекую предисторию мифопоэтической эпохи. Речь идет о настенной живописи подземных святилищ («l'art pariétal»), которая, несомненно, наиболее полно и глубоко отражает специфику верхнепалеолитической картины мира. Уже обращалось внимание на негомогенность живописного пространства в пределах одного и того же святилища относительно изображаемых предметов. Этот факт важен и сам по себе, и в связи с тем, что именно мифопоэтическому сознанию (не говоря о некоторых современных научных теориях и художественных концепциях) свойственно такое понимание структуры пространства и времени. Существенно, что сам характер указанной негомогенности является типовым. Негомогенность живописного пространства в палеолитических святилищах проявляется в наличии семи разных зон, определяемых как рельефом самой пещеры, так и выбором изображений в этих зонах. Согласно А. Леруа-Гурану, различаются следующие зоны или ситуации. I — вход (первое появление изображений), II — повороты, переходы, сужения между подземными залами), III — вход в уголки альковного типа и т. п., IV — последнее (заключительное) место изображений, V — центральная часть стены в залах или при расширениях, VI — периферия стены (см. V), VII — пространство внутри уголков альковного типа. Оказалось, что знаки мужского типа (удлиненные предметы: палочки, «елочки», точки вдоль прямой и т. д. — α) распределяются по данным 63 пещер так, что 61 % их



Илл. 1. Схема частей палеолитической пещеры и распределение изображений и знаков (по А. Леруа-Гурану): α — мужской знак, β — женский знак, A — мужская особь животного, B — женская особь животного

приходится на зоны I—IV и VI, а 31 % — на зоны V и VII. Еще более разительно распределение знаков женского типа (овальные формы, прямоугольники, «домики» и т. д. — β): в тех же зонах I—IV и VI встречается лишь 9 % этих знаков, тогда как в зонах V и VII их 91 %. Иначе говоря, распределение мужских и женских знаков тяготеет к дополнительному по отношению друг к другу. Другая важная особенность распределения состоит в том, что женские знаки расположены главным образом в наиболее сакрализованных местах святилища (центральная стена зала, альков), тогда как мужские знаки тяготеют к менее сакральным периферийным или переходным частям пещеры. Не менее интересны и данные, относящиеся к распределению фигуративных изображений (животных и человеческих): 100 % женских фигур, 96 % изображений зубра, 94 % изображений бизона, 88 % изображений лошади находятся в зоне V; подавляющее большинство изображений других животных и мужских фигур приходится на зоны I—III, VI. Из этих подсчетов вытекают статистические закономерности сочетаемости одного из двух видов знаков (α и β) с теми или иными видами животных в пределах определенной



Илл. 2. Типология палеолитических мужских и женских знаков: их эволюция и комбинации

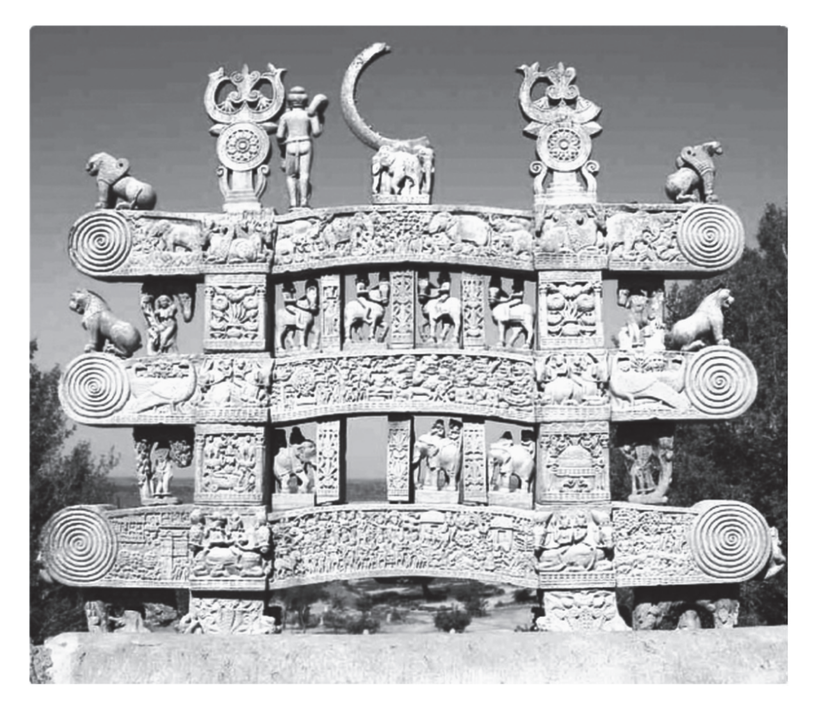
зоны [см. илл. 1, 2]. Таким образом, создается впечатление, что в палеолитических памятниках организующее начало (связанное с композицией) сосредоточивается не столько в пределах данного отдельного изображения, сколько в совокупности следующих друг за другом изображений и соответственно топографических зон. Следовательно, если ограничиться отдельным изображением («картиной»), как это обычно делается при анализе европейской живописи, то композиция как бы выводится за скобки этого изображения, лежит вовне (подобно аналогичному выведению за скобки сюжета в архаических образцах словесного искусства); впрочем, всё это вовне лежащее пространство могло, видимо, соотноситься с некиим другим замкнутым («внутренним») образом, ср. весьма интересные соображения о том, что сама пещера во всей совокупности составляющих ее частей могла восприниматься как женщина. Задача последующих периодов в развитии И. и. и заключалась, в частности, в том, чтобы композицию и сюжет извне, из несемиотической сферы (внеположенный мир), ввести в скобки, в рамку, в живописное про-

странство, в семиотическую сферу искусства и затем, после того как эмпирическая действительность интериоризирована в произведение искусства, найти средства для конструирования новых, из эмпирической действительности с необходимостью не выводимых приемов композиционного и сюжетного развертывания. Естественно, что начальная ситуация неизбежно связана с ритуалом (ср. характерное хронологическое соотношение: 50 тыс. лет до н. э. /Шательперонский период/ — похоронный обряд, предполагающий определенные верования и, кстати, связанный с употреблением компонентов (охра, наборы раковин, первые предметы украшений и т. п.), позже использовавшихся дли достижения эстетического эффекта; 30 тыс. лет до н. э. (Ориньякский период) — первые выгравированные или написанные красками изображения на предметах «мобильного» искусство (Ла Ферраси, Истюриц и др.); 25 тыс. лет до н. э. /Граветтский период/ — первые образцы настенной живописи в пещерах /Пернон-Пер, Гарга, Ла Грез/, палеолитические «венеры» и т. д.). Дальнейшая же эволюция связана с ослаблением ритуальной основы И. и. — вплоть до полного разрыва с ней. Тем не менее, даже гораздо позднée эти первоначальные связи еще достаточно ощутимы или, по крайней мере, относительно легко восстанавливаются. Так, композиция многочисленных произведений И. и. основана на первоначальной двучленности изображаемого — объект почитания (обычно высшая религиозная ценность, образ данной традиции в ее целостности) и ритуал почитания (его участники, реквизит, действия и т. п). Именно эта схема лежит в основе многочисленных композиций, связанных с мировым деревом (см. иллюстрации к статье «Мировое дерево», в которых справа и слева от Мирового дерева находятся изображения, не образующие по горизонтали сюжета /в отличие от изображений по вертикали/, но отсылающие к сцене ритуала); в разнообразных памятниках древнего ближневосточного искусства с горизонтальной доминантой и отмеченной центральной позицией (особый случай — мультиплификация этой схемы, приводящая иногда к композиции из повторяющихся блоков — фризовый тип) [см. илл. 3—7]* (сюда же относится и воспроизведение этой схемы в сценах царской инвеституры, интронизации, особенно в иранском искусстве древности [помимо этого

* См. список иллюстраций в конце статьи. — *Ред.*



Илл. 6. Оттиск печати должностного лица храма Инанны (Урук. Двуречье. III тыс. до н. э.)



Илл. 7. Рельеф на северных воротах ступы в Санчи (Индия. Нач. н. э.)



Илл. 8.
Хаммураби перед богом Солнца.
Верхняя часть стены (Сузы)



Илл. 9.
Возлияние на алтари
бога и богини.
Часть стелы Ур-Намму
(Двуречье)





Илл. 11—12. Мотив «Боги и люди» на рельефе в Санчи (Индия)



Илл. 14. Изображение ступы Амаравати (конец II в.)

см. илл. 8, 9, 10 и др.]); в основной схеме буддийской иконографии и скульптурных композиций, где Будду в центре фланкируют справа и слева фигуры, относящиеся к плану ритуала, напр., боги и люди (ср. мотив т. наз. *devamanussā* 'боги и люди', особенно распространенный на рельефах ступы в Санчи /Индия/) [11, 12] (с всевозможными трансформациями, напр., Будда → дерево, столп, ступа, сиденье, трон, солнце и т. п. в центре; адоранты → деревья, животные и т. п. по сторонам [илл. 13—15]); в многочисленных композициях, характерных для христианского искусства, в частности, для типовых схем (Богоматерь с младенцем Иисусом и святителями, предстоящими, жертвователями, заказчиками; поклонение волхвов; воздвижение Креста, прославление Креста /т. наз. «Никитирион» византийской иконографии/; целые композиции типа Деисусного



Илл. 16. Богоматерь с Младенцем между императорами Константином и Юстинианом (деталь мозаики южного вестибюля Св. Софии в Константинополе. X в.)



Илл. 17. Прославление креста (оборот иконы Спас Нерукотворный. Сер. XII в.)



Илл. 18. Чимабуэ.
Мадонна с Младенцем
(XIII в. Уффици. Флоренция)



Илл. 22. Фра Беато
Анджелико да Фьезоле.
Сцена коронации
(XV в. Лувр. Париж)

чина и т. п.) [см. илл. 16—32] (даже генетически не связанные сюжеты во многом реализуются по указанной схеме, ср. Голгофу /крестные муки, снятие со креста и т. п./, Успение Богоматери, Благовещение и т. п.). Естественно, что сходная структура продолжает воспроизводиться и в произведениях уже секуляризованного И. и., начиная с эпохи Возрождения и позже. Наиболее четкие образцы указанной схемы могут быть уподоблены картине в картине; тем самым актуализируется противопоставление центра или внутреннего ядра и периферии или внешнего пространства. Если центр обычно объектен, выключен из действия, но сосредоточивает на себе максимальное число внутренних связей (этим концептуальным особенностям соответствуют и некоторые чисто художественные характеристики, напр., более крупные размеры, нарушающие естественные пропорции; выбор перспективы отличной от той, что определяет периферию; особая статуарность; изображение *en face*; символическая насыщенность и т. п.), то периферия обладает иными чертами как в концептуально-операционном (ритуал, почитание, установление активной связи с центром и т. д.), так и художественном плане. Но еще важнее то, что, хотя периферия и может быть синтезирована с центром в одно целое, она принадлежит к и н о м у плану, чем центр. Даже в относительно поздних образцах И. и. периферийная часть и помещаемые в ней изображения соотнесены с центром совершенно не так, как соотносятся между собой изображения центральной части. Последние обнаруживают несравненно более тесные связи — формальные, композиционные и содержательные (вплоть до сюжетных), предполагающие сеть взаимозависимостей и, следовательно, определенную семантику целого и его частей. Поэтому функция периферии в схемах этого типа — в соединении двух планов: чисто изобразительного (самодовлеющего) и ритуально-оценочного, лежащего в н е самого изображения. В этом смысле периферия образует переход между тем, что составляет суть изображения, и тем, кто является потребителем этого изображения, для кого то, что изображено, обладает прагматической функцией (почитание сакрально отмеченных объектов). Тем самым периферия содержит в себе указания на то, что лежит вне изображения и что лишь условно дублируется на периферии изобразительного пространства; более того, периферия «подключает» к ситуации и зрителя, находящегося не только вне центра (как, напр., адоранты), но и вне «картины» вооб-



Илл. 28. Ван Эйк. Поклонение мистическому агнцу
(XV в. Собор Св. Бавона. Ганд)

ще (в этом отношении зритель представляет собой как бы адоранта второй степени, иногда принадлежащего вообще к профаническому плану, вывод, имеющий, видимо, большое значение дня генеалогии всей категории «зрителей», уже не связанных непосредственно с ритуалом). Таким образом, периферия не только осуществляет обмен информацией между произведениями И. и. и тем, что находится вовне, но и контролирует модус самого произведения (сакральный или художественный). Так, Джотто в своем стремлении разрушить изображение как моленный образ, предполагающий связь со зрителем-адептом, т. е. снять противопоставление а д е п т — о б ъ е к т п о ч и т а н и я, обращается прежде всего к периферии. Именно здесь он вводит профильную ориентацию изображаемых лиц (и часто динамичность основного персонажа, ср. «Поцелуй Иуды» [36, но 36а]) и тем самым включает их в сеть внутренних связей (часто диалогического характера); иное дело — византийская икона с ее фронтальным построением (обратной перспективой), неподвижностью, божественным покоем изображаемого персонажа, акцентом на глазах, пристально смотрящих на молящегося. Адепт (или адепты) оказывается включенным в ядро изображения, картина приобретает независимый, самодовлеющий сюжет, в результате чего минимализируется



Илл. 29. Деисус (XIII—XIV вв. Псковская школа. Русский Музей. Санкт-Петербург)



Илл. 31. Дионисий. Сошествие во ад (1500—1502 гг. Русский музей. Санкт-Петербург)

ритуальное значение изображения, меняющего свой семиотический топос. Знаком этого изменения может быть помещаемое на периферии автоизображение (ср. робкое введение автопортрета у Ван-Эйка в изображение четы Арнольфини, несколько более решительное в «Поклонении волхвов» или «Наказании Корея» Боттичелли и очень смело, почти вызывающе, в «Менинах» Веласкеза [33—35]: оно не только сигнализирует о рамке, но и обыгрывает ее функции; сама же рамка сохраняет свое инвариантное значение на всем протяжении развития И. и. от мифопоэтической эпохи до живописи Нового времени. Тот обмен между Богом и человеком, который происходит в архаичных ритуалах, опосредствованно продолжается в обмене между внеположенным миром и описывающим его текстом (в частности, в произведении И. и.) и в обмене между содержательными элементами и синтаксическими знаками («грамматикализация» смысла) в самом тексте (в том числе, и живописном). Эти оба типа обмена объясняют тот факт, что художественные тексты обнаруживают отчетливую тенденцию к уплотнению своего пространства за



Илл. 36. Джотто. Поцелуй Иуды (Капелла делла Скровеньи. Падуя)

счет введения все новых и новых элементов в свою периферийную часть, переработки и перевода их из нее в центр (этому, конечно, не противоречит тенденция к переводу в орнаментальные элементы «сработанных» или автоматизирующихся частей схемы с последующим их выведением за пределы текста). Другой пример уплотнения — создание текстов кумулятивного типа — также имеет аналогию в таких трансформациях ритуала, которые приводят к созданию объединенного ритуала как своего рода теоретико-множественной суммы; несколько иной аспект приобретает кумулятивность при суммировании зрительного впечатления во времени или в пространстве, когда фиксируются последовательные стадии движения (ср., напр., новгородскую икону XV в. «Усекновение главы Иоанна Предтечи» [37], на которой голова Иоанна изображена дважды, или русскую Богородицу-троеручицу, с одной стороны, и суммирование



Илл. 36а. Дуччо. Поцелуй Иуды (Сиена)

правого и левого взгляда в ряде изображений египетских божеств или объясняемые той же операцией характерные округлости персонажей византийских и русских икон (напр., у Феофана Грека), с другой стороны.

Описанный обмен информацией между произведением И. и. и внеположенным миром, конечно, находится в известном соответствии и, более того, в отношении генетической преемственности с кардинальной установкой мифопоэтического сознания на необходимость «обмена» (*échange*, в понимании Мосса и Леви-Стросса) между сферой человеческого и сферой божественного, поскольку этот обмен есть не что иное, как проверка, верификация прежнего единства этих сфер, их общего происхождения и, следовательно, причастности человеческого к божественному, временно и по необходимости профанического к вечному сакральному (божественная воля, свобода). Уже из этого следует, что И. и. не только одна из форм мифопоэтического сознания, М. сама по себе, но и источник информации об этом сознании, о М. Различение этих двух функций, несмотря на кажущуюся его очевидность, весьма существенно. И. и. может быть глубоко мифологично, но малоинформативно для «внешнего»



Илл. 35. Веласкес. Менины (1656 г. Прадо. Мадрид)

наблюдателя в силу установки на герметизм, зашифрованность, абстрактность, запрет использования «прямых» (обычно иконических) приемов и т. п. Вместе с тем И. и. может быть весьма информативным, несмотря на его немифологичность или принадлежность к другой традиции, нежели та, которую оно отражает (ср. такие аналогии, относящиеся к сфере письменных источников, как древнегреческие свидетельства о скифской или египетской М., латинские — о германской, арабские — о славянской, испанские — об америндских и т. п.). Поэтому при анализе данных И. и. с точки зрения мифологической информации, содержащейся в них, важно установить принадлежность этих данных к п е р в и ч н ы м (напр., греческое искусство ←



Илл. 37. Усекновение главы Иоанна Предтечи (фрагмент иконы XV в. Новгородская школа)

греческая мифология, индийское искусство ← индуизм и т. п.) или вторичным (см. выше) источникам и определить, какая часть мифологической информации и насколько сохраняется при трансформации в образы И. и. Как правило, относительно устойчивыми во вторичных источниках оказываются набор мифологических персонажей (иногда достаточно полно сохраняющих многие внешние детали), их связь между собой, отдельные мотивы и даже сюжет в целом. Даже если бы в нашем распоряжении не осталось никаких данных об античной и библейской мифологии кроме итальянской живописи эпохи Возрождения, не представляло бы особого труда восстановить очень значительное количество фактов, относящихся к

топике и сюжетике указанных мифологических систем (то же отчасти относится и к отражению новозаветного цикла в искусстве), но никак к внутреннему духу их; вместе с тем задача реконструкции мифологичности, ее скрытого нерва, у итальянских художников XV—XVI вв. по их «античным» или «библейским» картинам не представляется слишком сложной, — при том, что сами «мифы» (сюжеты) итальянского Возрождения по этим произведениям восстановлены быть не могут. В кругу этих источниковедческих проблем особое место занимает ситуация, связанная с разными видами субституции — отождествлениями, заменами, расчленениями, склеиваниями (персонажей и мотивов), мультипликациями и т. п., отражающими принципы аккомодации «чужого» в «своем» (ср. пример Язылыкая, где хурритские изображения богов ассоциировались с хеттскими божествами, или «Поклонение волхвов» Брейгеля Старшего и всю эту обширную традицию или же такие «субституционные» тексты, в которых античный, библейский или христианский мифологический сюжет использует архаичную схему мирового дерева, ср. сюжет этрусской росписи гробницы Быков /VI в. до н. э./ «Ахилл подстерегает Троила» [38] или ряд образцов францисканской иконографии, напр., «Св. Франциск, проповедующий птицам» Бонавентуры Берлингиери /1235 г.; среднее клеймо левого ряда/ и др.); противоположная ситуация предполагает передачу «своего» на языке «чужого» (ср. сюжеты русской легендарной истории в русской классицистической живописи XVIII в. — «псевдоантичная» манера). Но даже если отвлечься от «вторичных» источников и иметь в виду только «первичные», проблема их интерпретации как мифологических свидетельств сопряжена с многими трудностями объективного и субъективного характера. Прежде всего И. и. может при передаче мифологической информации пользоваться знаками разных типов. По принятой классификации (Ч. С. Пирс, Ч. Моррис и др.), среди них выделяются знаки-индексы, основанные на естественной смежности изображаемого и изображающего, знаки иконического типа, основанные на сходстве того и другого, и знаки-символы, основанные на принудительной смежности. Эти разные типы знаков приобретают особое значение именно в изобразительной сфере, ориентированной на зрение и на примат пространственного аспекта над временны́м (в отличие от языковых текстов). Они же определяют принципиальное различие в передаче средствами И. и. микологиче-

ского содержания. Только иконические знаки открывают возможность «прямой» (одно-однозначной) трансформации изображаемого в изображающее и обратную реконструкцию. Произведение И. и. «иконического» типа может исключительно полно и детально (даже с «усилением») моделировать мифологический сюжет или сцену; степень точности, «соответственности» регулируется лишь мастерством (точнее, внимательностью) художника и материально-техническими условиями. Такое произведение обладает свойством особой наглядности (оно так аранжирует материал, что он может быть воспринят в наиболее короткое время и при затрате наименьших усилий); пропущенную или не воспринятую сознанием часть ритуала, протекающего во времени (как и рассказываемого мифа), участник ритуала или слушатель мифа, строго говоря, восстановить не может, тогда как зритель произведения И. и. как бы отключает временно́й фактор (если только картина не включает последовательную серию эпизодов, как, напр., в иконах с житием в клеймах) и в любой момент может просмотреть вновь картину, ставя себе те или иные задания: именно поэтому зритель не обязан обладать той мнемотехникой, что слушатель и/или читатель мифа или других жанров мифопоэтической словесности. Уместно напомнить некоторые свидетельства, относящиеся уже к тому периоду, когда и книжность и грамотность были достаточно широко распространены: «Если к тебе придет один из язычников, говоря: покажи мне твою веру... ты отведешь его в церковь и поставишь перед разными видами святых изображений» (Иоанн Дамаскин); «часто то, что ум не схватывает с помощью выслушанных слов, зрение, воспринимая не ложно, растолковывает яснее» (Никифор, константинопольский патриарх); «Изображения употребляются в храмах, дабы те, кто не знает грамоты, по крайней мере, глядя на стены, читали то, что не в силах прочесть в книгах» (Григорий Великий). Для эпох, когда не было письменности (а именно такая ситуация характерна для мифопоэтического сознания), роль И. и., естественно, возрастает еще больше. — Произведение И. и. не только наглядно, но и экономно: при заданном объеме информации оно принадлежит в принципе к общедоступным текстам; для передачи той же информации в словесном (устном или письменном) тексте потребовалось бы настолько увеличить объем описания (по сравнению с канонической формой данного мифа) и настолько усложнить его структуру, что текст неминуемо бы превратился в специальный

текст гибридного характера: в нем требовалось бы не только словесно описать сюжет и пространственно-временны́е условия его развертывания (напр., ночью у подножья горы N, находящийся на коне и держащий в руках такое-то оружие, ведет поединок с М., обладающим такими-то характеристиками), но и присоединить нечто вроде списка разнообразных предписаний, которыми руководствуются художники, специализирующиеся в канонических жанрах (размер фигур, их взаимное расположение, используемые цвета, их распределение и т. п.); иногда рекомендации (или запреты) такого рода выходят за рамки того, что может быть прослежено в самом изобразительном тексте (ср. предписания, излагающие внутренние и внешние условия, в которых мастер может начинать свои труд, ср. такие же условия в связи с исполнением заговоров и других ритуалов, что опять-таки отсылает к теме генетического тождества художника /поэта/ и жреца и, следовательно, создания произведения И. и. и совершения ритуала). Произведение И. и. иконического типа может иметь в своей основе некий другой текст, использующий ту же или иную знаковую систему (первый случай — «вечные» темы И. и., напр., эволюция изображений шаманской модели мира у народов Сибири или развитие образа Богоматери в христианском искусстве; второй случай — картина, построенная как «перевод» некоего словесного текста, ср. фрески Джотто в капелле Скровеньи в Падуе, изображающие историю Марии и Христа, как передача по горизонтали последовательного набора евангельских эпизодов, соотнесенных с временно́й осью [39—47]). Во втором случае (преимущественно) возникает вопрос об адекватности подобного внутрисемиотического перевода на язык И. и., т. е. на язык форм, объемов, линий, цвета, света и тени, топологических характеристик (положение объекта в «абсолютном пространстве /вверху — внизу, справа — слева/ или относительно других объектов изображения, или, наконец, относительно объектов, находящихся вне живописного или скульптурного пространства /ср. особенно частые случаи нахождения произведений И. и. в погребениях, в храмах, у алтаря, в других ритуально отмеченных местах/), и т. п. Вопрос об адекватности передачи мифологического содержания в И. и. (и даже о том, что́ следует понимать под адекватностью) решается особо в каждой традиции. При этом должны учитываться прежде всего два фактора: 1) ч т о́ должно быть изображено (см. ниже) и 2) к а к и е есть средства для решения задачи изображе-

ния («разрешающая» сила И. и. в данной традиции). При этом необходимо принимать во внимание не только и не столько материальную наличность тех или иных средств в экологическом окружении данного коллектива (глина, камень, дерево, охра и т. п.), сколько наличие определенного культурно-производственного навыка, узуса, традиции (материал может быть известен, но он не используется в данной культуре) и, главное, правила семантизации наличных средств или конструируемых из них объектов (напр., красный → кровь, черный → зло, смерть, круглый → женский, находящийся вверху → божественный, профильный → отрицательный и т. п.). Оба указанных фактора для разных традиций, а часто и для одной и той же, но взятой в историческом развитии, изменчивы, и поэтому отношение И. и. к М. вдвойне динамично. Еще более сложно положение с тем, что́ подлежит изображению. Прежде всего следует помнить о наличии двух противоположных принципов — необходимость передачи религиозного и мифологического содержания в И. и. и запрет на изображения такого рода (хотя чаще всего табуируются изображения только «иконического» типа и относящиеся исключительно к сакральной сфере). В случае отсутствия принципиального запрета на И. и. в религиозно-мифологической сфере все варианты взаимоотношения М. и И. и. и вся типология «адекватности» одного другому размещаются в пространстве между двумя полюсами, которые, однако, объединяются тем, что каждый из них претендует на максимальную адекватность в передаче средствами И. и. сакральной сферы: — 1) И. и. «иконического» типа не может даже приблизительно передать сакральное; ориентируясь на натуралистическое, телесное, чувственное, оно не только бессмысленно и безблагодатно дублирует бытие в его низших проявлениях, но, будучи не способно передать божественное, оно подменяет его, профанирует, искажает и потому оскорбляет, оно сродни идолопоклонству, язычеству; отсюда и запреты на «иконическое» изображение божества в иудействе, исламе, в Византии VIII—IX вв. (иконоборчество, начиная с Льва III Исавра); при этом вполне допустимо использование знаков-индексов и знаков-символов, лишь обобщенно обозначающих сферу божественного (геометрические знаки, орнаментальные мотивы и даже «иконические» изображения, но используемые в другом модусе /ср. деревья, цветы, птицы, животные во Влахернской церкви вместо уничтоженных по приказанию Константина V эпизодов евангельско-

го цикла/); чередование в верхнепалеолитическом искусстве периодов, тяготеющих к знакам-индексам и знакам-символам, с периодами с натуралистической («реалистической», фигуративной) тенденцией как раз и отражает борьбу двух указанных начал в диахроническом плане. — 2) И. и. «иконического» типа не только может передать сакральное, но оно само в образе своих произведений и есть объект божественного почитания; они не удваивают божественную сущность, но как раз и являются ею (ср. нередкую ситуацию «обожествления» идолов не только в архаичных и изолированных традициях, но и в таких относительно высоко развитых цивилизациях, как те, что существовала в Двуречье /украшение идолов, их кормление, мытье, устройство брачных церемоний с их участием, походов и т. п., одним словом, «витализация» и деификация материальных образов божеств/), ср. не менее редкие примеры такого обожествления слова, особенно божественного имени (ср. движение «имябожцев» в начале XX в.). Отношение христианства к И. и., как оно было сформулировано на VII Вселенском Соборе, так или иначе учитывает обе названные точки зрения. Через платоновское учение об анамнесисе (ἀνάμνησις) как явлении самой идеи в чувственном и его неоплатонические филиации пролегает путь, приведший к святоотческому учению о «напоминательности» искусства и всей соответствующей традиции, ср.: «Искусство — не психологично, но онтологично, воистину — есть откровение первообраза. Искусство воистину показывает новую, доселе незнаемую нам реальность... Художник не сочиняет из себя образа, но лишь снимает покровы с уже, и притом премирно, сущего образа: не накладывает краски на холст, а как бы расчищает посторонние налеты его “записи” духовной реальности» (П. А. Флоренский). Как бы ни относиться к этим мыслям, но необходимо признать, что помимо И. и., которое иллюстрирует мифологию, объясняет или комментирует ее и тем самым предполагает свою вторичность по сравнению с некиим образцом, который оно моделирует, существует подлинно мифостроительное искусство, не только «открывающее» миф, но и созидающее его и обеспечивающее ему развитие во времени и в духовном пространстве человеческой культуры. Именно этот вид И. и. и должен прежде всего привлекать внимание исследователя в связи с темой М. и И. и. Но такое искусство, конечно, и характеризуется наибольшей сложностью, ибо оно соотносимо и сопоставимо только со своим результатом, пресле-

дуемым самим искусством как цель. В ходе этого последовательного движения к результату у такого И. и. нет видимых и канонизированных образцов: они лишь в будущем, в потенции, *in spe*. Более того, И. и. подобного рода использует такие орудия изобразительности и выразительности, которые меняются в ходе осуществляющегося мифотворчества и тем самым вновь отсылают нас к проблеме взаимопроникновения формы и содержания, искусства и мифологии. Если говорить об информационных параметрах такого И. и., то здесь они относятся не столько к действующим персонажам или сюжетам, сколько к самым тайным, но вместе с тем и наиболее важным, пружинам мифологического и — шире — мифопоэтического творчества, которые (хотя бы отчасти) удается нащупать или реконструировать. Впрочем, сказанное сейчас никак не может быть истолковано как недооценка «вторичного» И. и., произведения которого строятся как текст на основе другого текста (не зависимо от того, имеется ли в виду использование одной и той же или разных знаковых систем, одного или разных кодов и т. п.). Но при анализе таких текстов И. и. одна из основных теоретических предпосылок (к сожалению, часто игнорируемых) состоит как раз в том, чтобы учесть, что́ при вне- и внутрисемиотическом «переводе» (трансформации) определяется по необходимости особенностями «перевода» и, следовательно (в конечном счете), самой структурой «переводимого» (первичное) и «переводящего» (вторичное), а что зависит от несовершенства (субъективный фактор) исполнения. Нужно полагать, что «Тайная вечеря» (фреска в монастыре Санта Мария делле Грацие, Милан) или незаконченное «Поклонение волхвов» (Уффици, Флоренция) Леонардо да Винчи превосходят соответственно работы Андреа дель Кастаньо и Гирландайо на первый сюжет или Веронезе на второй сюжет (если говорить только о высочайших образцах, основывающихся на одних в тех же источниках) не только в чисто художественном плане, но и как свидетельства мифологического характера [26, 27].

Уровень информации, которую содержат произведения И. и. относительно сферы мифологического, естественно, существенным образом зависит от того, принадлежат ли эти изобразительные тексты к «первичным» или «вторичным» источникам, во-первых, и есть или нет какой бы то ни было (даже и независимой) версии того же образа или сюжета (помимо представленной в произведении И. и.), во-вторых. Очевидно, что «первичные» и уникальные версии

обладают в этом отношении всеми преимуществами. Палеолитическое И. и., как и искусство «немых» цивилизаций, языка которых мы не знаем ни в плане выражения, ни в плане содержания, занимают с этой точки зрения исключительное место. Нам остается неизвестным, ни как назывались те или иные объекты палеолитических изображений (кстати, само разнообразие объектов в тождественной позиции /напр., «мужские» животные: зубр, бизон, олень и т. п./ еще не предопределяет наличия разных названий для них в языке палеолитического *homo sapiens*; впрочем, мыслимы /и даже могут быть подтверждены данными архаичных этнолингвистических комплексов/ и другие ситуации, когда одному объекту отвечают разные названия), ни какой сюжет (а иногда даже — какой смысл) выражается этими объектами; не случайно, что именно в области палеолитического искусства особенно часты произвольные трактовки. Единственно, что сохранили нам палеолитические памятники — это сами изображения, никак и нигде — в пределах той же эпохи — больше не отраженные. Поэтому уже сам каталог этих изображений (ср. исследования Леруа-Гурана, Ламинг-Эмперер и др.) представляет исключительную ценность как, действительно, уникальный источник. Внутри этого круга бо́льшая или меньшая относительная ценность определяется особенностями изображений, дающими возможность делать дальнейшие заключения (что и приводит к возрастанию информации /конечно, всегда предположительному/ в данном памятнике), причем эти заключения возможны или благодаря комбинаторному анализу (поэтому многообъектные изображения в принципе ценнее единичных изображений), или благодаря предполагаемым генетическим и/или типологическим связям (ср. изображение женщины типа «венеры» с рогом в руках /Лоссель/ и поэтический образ «рога изобилия», мужчина, мечущий стрелу /там же/ и образ «стрелы любви», кортежи животных и более поздние «политерионы», соответствующие мотивы сказок, заговоров и т. п.). Возможность выявления некоторых противопоставлений или предпочтений (животное над человеческим, женское над мужским, левое над правым /оттиски рук/, чужое над своим; «тектиформа» над фигурой) или указаний на тождество (или хотя бы связь), ср. рана и *vulva*, смерть и соитие и т. п., сама по себе подводит исследователя к реконструкциям или, вернее и чаще, к открытию предпосылок становления более поздних мифопоэтических образов. См. [илл.

48—53], относящиеся к таким центрам палеолитического И. и., как Истюриц, Верхн. Ложери, Ласко, Пеш Мерль, Ла Мадлен, Альтамира, Фон-де-Гом, Комбарелль, Труа Фрер, Монтеспан, Каповая пещера и т. п. — И. и. мезолита и особенно неолита (ср. такие образцы, как наскальные изображения Восточной Испании в VIII—V тысячелетии до н. э., петроглифы скандинавско-онежско-беломорской зоны, сибирские «писаницы», наскальное искусство Африки и т. п.,), как и так называемое традиционное искусство архаичных коллективов настоящего времени (африканское, австралийское, американское, народов Сибири, Юго-Восточной Азии и т. п.), свидетельствуют о новой стадии мифопоэтического развития, которая имеет уже несомненные аналогии и параллели в данных последующих эпох. Наличие на этих изображениях большего числа объектов, более дифференцированных, а иногда и детализированных, с более четкими пространственно-топологическими характеристиками и образующих более или менее бесспорные стандартные связи сюжетного типа (сфера плодородия, конфликтные ситуации, структура мира, злое начало, идея передвижения, перемены мест, предпосылки временно́й аранжировки /солнце, месяц и др./ и т. п.), наряду с развитием более старых тем (животное и человек), позволяет говорить о том, что искусство этого периода отражает новую мифопоэтическую ситуацию. Не менее интересно, что в целом ряде случаев удается установить несомненную связь тех или иных локальных изводов неолитического искусства с более поздними и довольно хорошо исторически засвидетельствованными вариантами И. и. и М. Бесценные свидетельства И. и. и ритуальных святилищ, с которыми оно связано, открыты в древнейших ближневосточных центрах неолитической «революции», особенно в Чатал-Гююке. Его И. и. образует, видимо, кратчайший переход к И. и. и М. древних цивилизаций Ближнего Востока (условно — «жреческий» комплекс). С другой стороны, многие архаичные культуры в Старом и Новом Свете (напр., в северном полушарии, хотя, конечно, не только в нем) образуют «шаманский» (условно) комплекс с характерными для него мифопоэтическими концепциями (ср., в частности, тему структуры мира по вертикали и связи между космическими зонами; ср. также отражение этих мотивов в так называемых «шаманских» картах.). См. [54—81]. Можно с уверенностью сказать, что, если между LX и XXX тысячелетиями до н. э. человеком в принципе был освоен

«графический» символизм (менее удачно называемый палеолитическим искусством; здесь нецелесообразно говорить об эстетическом, так как оно относится к сфере сознания), если в последующие 15—20 тысячелетий отрабатывалась парадигматика (инвентарь) «графических» символов (менее существенны, видимо, были «пластические» символы, которые к тому же выступали в несколько иной функции), то в неолитическую эпоху был уже создан исходный фонд синтагматических последовательностей этих «графических» символов, т. е. первые бесспорные мифопоэтические тексты, записанные на языке визуальных знаков «иконического» характера. Увеличившиеся возможности трансляции таких изобразительных текстов во времени и в пространстве привели к лавинообразному количественному росту подобных текстов и к предпосылкам создания гораздо более специализированных многоуровневых изобразительных текстов мифопоэтического содержания. В последующую эпоху, которая объединяет в себе культуры древнейших великих цивилизаций (Египет, Двуречье, Индия, Китай, Мезоамерика и др.) и другие комплексы, так или иначе ориентированные на тему «мирового дерева» [ср. илл. 82—118], можно, вероятно, уже говорить о создании предпосылок к выделению И. и. из всего единого до тех пор мифопоэтического комплекса. И. и. начало терять свой локус «графического» символизма, компенсируя эту потерю возрастанием независимости, суверенности, самодостаточности, приобретением новых модусов и формированием новых типов познания. А этот процесс не мог не быть связан с тем отпадением от мифопоэтического, о котором говорилось выше. И однако, нужно помнить, что последние тысячелетия до нашей эры лишь обозначали начало этого процесса. Мифопоэтический фонд И. и. этого времени огромен, и значение его очень велико, поскольку далеко не всегда он дублируется письменными источниками; более того, иногда именно И. и. является единственным или во всяком случае самым авторитетным источником информации; в других случаях, уступая в этом отношении письменным памятникам, оно открывает перед исследователем новые эвристические ходы и создает условия для реконструкций, которые невозможны на материале других источников. Наконец, именно в эту эпоху впервые создаются достаточно детализированные мифопоэтические стандарты на языке И. и., имеющие исключительно широкое распространение. Ср. почти ойкумениче-

ский характер «основного» мифа, отраженного в бесчисленном множестве изобразительных текстов; особенно важно, что этот миф образует следующее звено в цепи развития после времени творения, отраженного в многочисленных мифах о происхождении Космоса (и человека), которые, однако, несравненно скуднее и частичнее зафиксированы в И. и. Хотя античное (прежде всего древнегреческое искусство — непосредственно или в римских версиях) И. и. необычайно полно отражает набор мифологических образов и сюжетов, оно, с одной стороны, в очень значительной степени дублирует еще более полные данные письменных или устно-поэтических источников (причем часто /напр., во фризовых композициях или в изображениях на вазах/ оно не что иное как «перевод» этих языковых текстов), а с другой стороны, И. и. в это время сделало уже достаточно большие успехи в эмансипации, чтобы вовлечься в сферу действия уже чисто художественных факторов. См. [119—138]. Религиозные ценности христианства фиксируются, сохраняются и передаются (как отчасти и библейские) в огромном количестве произведений И. и., которое, по крайней мере, до эпохи Возрождения, по справедливости может быть также названо христианским искусством. Укорененная в самом христианстве идея историчности в известной степени объясняет два круга фактов — то, что христианское искусство включает в себя и библейскую тематику, и то, что христианская топика продолжает разрабатываться в искусстве, которое перестало быть христианским, во-первых, и стало светским, во-вторых. Динамичность и полицентричность европейского искусства на протяжении последних 6—7 веков (ср. также наличие искусства иного типа, разрабатывающего ту же тематику /византийское, древнерусское и т. д./) привели не только к созданию колоссального фонда образов и сюжетов, который обладает исключительной ценностью сам по себе, но и к построению эволюционных линий для каждого образа и сюжета. Мощность таких линий, особенно ключевых (Благовещение, Богоматерь с Младенцем во всем многообразии ипостасей /Галактрофуса — Млекопитательница; Елеуса, Гликофилуса — Умиление; Взыграние, Одигитрия и т. п./, Успение; Въезд в Иерусалим Иисуса Христа, Тайная вечеря, Крестный путь, Крестные муки, Преображение и т. п.), создает ситуацию «резонанса», суммации образов, их взаимовлияния, которая содержит в себе залог дальнейшего развития системы, ее принципиальной «открытости» и куму-

лятивности и, кроме того, образует новые предпосылки для религиозного постижения евангельской истории уже на материале вторичных источников. При этом отход этих источников от буквы исходного текста и многочисленные трансформации и деформации традиционных образов могут не только не мешать сохранению информации, но и увеличивать ее устойчивость и облегчать переход от текста к ритуалу, от внешнего к внутреннему, от автоматизированного и безблагодатного к сфере софийно-бытийственного. Подводя итог, можно сказать, что европейское И. и. Нового времени, связанное с христианскими темами, являясь вторичным (третичным и т. д.) источником истории земной жизни Христа, как она отразилась в евангельском предании, выступает как первичный (и притом первоначальной важности) источник сведений о воспринимающем эту историю сознании, исповедующем ее или просто размышляющем о нем (десакрализованный вариант). Этот круг вопросов вплотную приводит к еще одной функции И. и., существенной в связи со сферой религиозно-мифологического, — к функции улавливания (главным образом, через суммирование импульсов на уровне бессознательного) необратимых, но еще не замечаемых, не вышедших наружу изменений и сигнализации их через интенсификацию архетипического творчества (К. Г. Юнг), ср. архетипичность Леонардо, Босха, Брейгеля, Ван Гога, Миро, Дали и многих других художников. Через эту функцию искусство вообще и И. и. в частности включает себя в поток мифотворчества, конкретные и «конечные» формы которого остаются до поры неясными. В этом смысле справедлив тезис, что искусство начинается мифологией, ею живет и ее творит.

Разумеется, тема М. и И. и. обнаруживает и многие другие аспекты. Из них здесь существенно назвать лишь еще два, поскольку они не только открывают глубинную связь И. и. и М., но и, к сожалению, как правило, игнорируются пишущими на эту тему. Речь идет, в о-п е р в ы х, о роли образов И. и. как импульсов для начала религиозного пути в прямом и переносном смысле (*Он имел одно виденье, | Непостижное уму, | И глубоко впечатленье | В сердце врезалось ему...*), как того, что заставляет уйти от мирской жизни, чтобы найти Бога, или же как средства «отталкивания» в медитации (напр., созерцание иконы как начальный этап серии перекодировок образов, параллельно которым осуществляется вознесение духа, духовное восхождение); сюда же относится не только акт созерцания,

ви́дения и т. п. (в принципе) пассивные состояния, но и акт творения, в частности, произведений И. и. (ср. работу над «Явлением Христа народу» А. Иванова как религиозную миссию и процесс приближения к сакральным ценностям или же рисование /часто *alla prima*, т. е. сразу, за один прием, во всяком случае без сколько-нибудь существенных исправлений/ с целью достижения определенного духовного статуса, как средство самонастроиться духовно; в этом случае сам рисунок не цель, а лишь средство); отчасти такую же роль импульса к новым осмыслениям или созданию новых мифологем играют литературные толкования произведений И. и. (ср. анализ «Ациса и Галатеи» К. Лоррена в «Подростке» /«Золотой век»/ или картины Гольбейна Младшего «Труп Христа» в «Идиоте» Достоевского). Во-вторых, следует помнить и о роли образов И. и. в восстановлении духовного горизонта того, кто пользуется этими образами, потребителя их (ср. анализ с этой точки зрения моленных икон Сергия Радонежского). Но, конечно, эта задача огромной важности может получить пока лишь очень приблизительное (как правило, вероятностное) решение и то лишь при редком стечении благоприятных обстоятельств. Впрочем, более широкие исследования специфики восприятия и переработки образов искусства индивидуальным сознанием могут помочь построению типологии связей воспринимаемого и сознания, его воспринимающего.

Несмотря на традиционность темы И. и. и М. и многочисленные ее разработки, она, несомненно, относится к кругу тех тем, которые не только не исследованы с достаточной полнотой и надежностью, но и о которых можно сказать, что они в будущем помогут решить многие кардинальные проблемы, относящиеся как к искусству, так и к сфере религиозного и мифологического. Но эти открытия возможны лишь при условии совокупного рассмотрения И. и. и М., исходящего из наличия общего субстрата в том и другом.

ЛИТЕРАТУРА

Б. И. Ривкин. Античное искусство. М.—Дрезден, 1972 (сер. Малая история искусств).

В. Б. Мириманов. Первобытное и традиционное искусство. М.—Дрезден, 1973 (сер. Малая история искусств).

В. К. Афанасьева, В. Г. Луконин, Н. А. Померанцева. Искусство Древнего Востока. М.—Дрезден, 1976 (сер. Малая история искусств).

Ранние формы искусства. М., 1972.
Первобытное искусство. Т. 1. Новосибирск, 1971.
Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973.
З. А. Абрамова. Палеолитическое искусство на территории СССР. М.—Л., 1962.
А. А. Формозов. Памятники первобытного искусства на территории СССР. М., 1966.
Он же. Очерки по первобытному искусству. М., 1969.
А. С. Гущин. Происхождение искусства. М.—Л., 1937.
Г. Кюн. Искусство первобытных народов. Л., 1933.
А. А. Бобринский. О некоторых символических знаках, общих первобытной орнаментике всех народов Европы и Азии // Труды Ярославского областного съезда исследователей истории и древностей Ростово-Суздальской области. М., 1902.
В. И. Равдоникас. Наскальные изображения Онежского озера. М.—Л., 1936.
Он же. Наскальные изображения Белого моря. М.—Л., 1938.
Он же. Элементы космических представлений в образах наскальных изображений // Советская археология. 1937. № 4.
К. Д. Лаушкин. Онежское святилище // Скандинавский сборник. 4—5. Таллин, 1961—1962.
А. П. Окладников. Петроглифы Ангары. М.—Л., 1966.
Он же. Петроглифы Верхней Лены. Л., 1977.
А. П. Окладников, В. Д. Запорожская. Петроглифы Забайкалья. Ч. 1—2. Л., 1969—1970.
А. П. Окладников, А. И. Мартынов. Сокровища томских писаниц. Наскальные рисунки эпохи неолита и бронзы. М., 1972.
С. В. Иванов. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. М.—Л., 1954.
М. Э. Матье. Искусство Древнего Египта. М., 1970.
Н. Д. Флиттнер. Культура и искусство Двуречья и соседних стран. М.—Л., 1958.
В. Г. Луконин. Искусство Древнего Ирана. М., 1977.
В. Н. Лазарев. История византийской живописи. Т. 1—2. М., 1947—1948.
Он же. Русская средневековая живопись. М., 1970.
Он же. Византийская живопись. М., 1971.
Н. П. Кондаков. Иконография Богоматери. Т. 1—2. СПб., 1914—1915.
Л. Ф. Жегин. Язык живописного произведения. М., 1970.
Р. В. Кинжалов. Искусство древних майя. Л., 1968.
Он же. Культура древних майя. Л., 1971.

В.В. Иванов, В.Н. Топоров. Структурно-типологический подход к семантической интерпретации произведений изобразительного искусства в диахроническом аспекте // Труды по знаковым системам. 8. Тарту, 1977.
Г. Вейль. Симметрия. М., 1968.
Г. Вёльфлин. Классическое искусство. СПб., 1912.
Он же. Ренессанс и барокко. СПб., 1913.
Он же. Искусство Италии и Германии эпохи Ренессанса. Л., 1934.
М. Дворжак. Очерки по искусству Средневековья. М.—Л., 1934.
О. Бенеш. Искусство Северного Возрождения. Его связь с современными духовными и интеллектуальными движениями. М., 1973.
R. Hamann. Geschichte der Kunst. Bd. 1. Von der Vorgeschichte bis zur Spätantike. B., 1957.
H. Breuil. Quatre cents siècles d'art pariétal. Montignac, Dordogne, 1952.
A. Laming. Lascaux. Am Ursprung der Kunst. Dresden, 1962.
Eadem. La signification de l'art rupestre paléolithique. Méthode et applications. P., 1962.
A. Leroi-Gourhan. Les religions de la préhistoire (Paléolithique). P., 1964.
Idem. Préhistoire de l'art occidental. P., 1965.
M. Hoernes. Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa. Wien, 1925.
O. Almgren. Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden. Frankfurt am Main, 1934.
G. Hallström. Monumental Art of Northern Europe from the Stone Age. Stockholm, 1938.
A. Kühn. Die Felsbilder Europas. Zürich—Wien, 1957.
F. Boas. Primtive Art. Oslo, 1927.
L. Adam. Primitive Art. Harmondsworth, 1949.
P.S. Wingert. Primitive Art: Its Traditions and Styles. N. Y., 1962.
A.P. Elkin, *R.M. Berndt*, *C. Berndt.* Art in Arnhem Land. Melbourne, 1949.
F.D. McCarthy. Australian Aboriginal Decorative Art. Sydney, 1958.
Ch. P. Mountford. The Art, Myth and Symbolism of Arnhem Land. Melbourne, 1956.
Idem. The Tiwi: Their Art, Myth and Ceremony. L., 1958.
C. Lévi-Strauss. La pensée sauvage. P., 1962.
C. Grant. Rock Art of the American Indian. N. Y., 1967.
H. Schäfer. Von ägyptischer Kunst. Wiesbaden, 1963.
W.S. Smith. The Art and Architecture of Ancient Egypt. Harmondsworth, 1965.
K. Lange. Ägyptische Kunst. Zürich—B., 1954.
H. Frankfort. The Art and Architecture of the Ancient Orient. Baltimore, 1955.
Seton Lloyd. The Art of the Ancient Near East. L., 1961.
A. Moortgat. Frühe Bildkunst in Sumer. Lpz., 1935.
E. Unger. Assyrische und Babylonische Kunst. Breslau, 1927.
A. Champdor. Kunst Mesopotamiens. Lpz., 1964.

E. Strommenger, M. Hirmer. The Art of Mesopotamia. L., 1964.
J.B. Pritchard. The Ancient Near East in Pictures. Relating to the Old Testament. Princeton, 1954.
A. Godard. Le trésor de Ziwiyè. Haarlem, 1950.
Idem. L'art de l'Iran. P., 1964.
R. Ghirshman. Persia from the Origins to Alexander the Great. P., 1964.
E. Akurgal. Die Kunst der Hethiter. München, 1961.
Idem. Die Kunst Anatoliens. B., 1961.
M. Covarrubias. Indian Art of Mexico and Central America. N. Y., 1957.
T. W. Danzel. Mexico. 1. Darmstadt, 1922.
M. Sullivan. An Introduction to Chinese Art. L., 1961.
R. Goepper. The Essence of Chinese Painting. L., 1963.
M. Griaule. Arts de l'Afrique Noire. P., 1947.
Idem. Art et symbole en Afrique Noire. P., 1951.
J. Strzygowski. Spuren indogermanischen Glaubens in der bildenden Kunst. Heidelberg, 1936.

ИЛЛЮСТРАЦИИ К СТАТЬЕ «МИФОЛОГИЯ И ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИССКУСТВО»*

1. Схема частей палеолитической пещеры и распределение изображений и знаков (по А. Леруа-Гурану). Легенда: α — мужской знак, β — женский знак, A — мужская особь животного, B — женская особь животного.
   (Ранние формы искусства. М., 1972, рис. 4, с. 86).
2. Типология палеолитических мужских и женских знаков: их эволюция и комбинации.
   (Ранние формы искусства. М., 1972, рис. 5, с. 87).
3. Рельефы ападаны (дворца) в Персеполе (VI—V вв. до н. э.).
   (*В. Афанасьева, В. Луконин, Н. Померанцева.* Искусство Древнего Востока. М., 1976, рис. 122, с. 184).
4. Быки-зебу, охраняемые божеством, и лев с птицей, раздирающие быка. Рельефное изображение со стеатитового сосуда (Телль-Аграб, Двуречье. III тысячелет. до н. э.).
   (*Н.Д. Флиттнер.* Культура и искусство Двуречья и соседних стран. Л.—М., 1958, с. 75).
5. Священный загон. Рельеф на сосуде (Хафадже. Двуречье. III тысячелет. до н. э.).
   (*Н.Д. Флиттнер.* Указ. соч., с. 76).

---

* Список составлен В.Н. Топоровым. В тексте статьи помещена лишь часть иллюстраций из данного списка с сохранением авторской нумерации. — *Ред*.

6. Оттиск печати должностного лица храма Инанны (Урук. Двуречье. III тысячелет. до н. э.).
(*Н.Д. Флиттнер.* Указ. соч., с. 77 внизу).
7. Рельеф на северных воротах ступы в Санчи (Индия. Начало н. э.).
(*H.G. Franz.* Buddhistische Kunst Indiens. Lpz., 1965, илл. 47 в конце книги).
8. Хаммураби перед богом Солнца. Верхняя часть стены (Сузы).
(*Н.Д. Флиттнер.* Указ. соч., с. 182).
9. Возлияние на алтари бога и богини. Часть стелы Ур-Намму (Двуречье).
(*Н.Д. Флиттнер.* Указ. соч., с. 160).
10. Прием Дарием I знатного мидийца. Рельеф сокровищницы Дария I в Персеполе (VI—V вв. до н. э.).
(*В. Афанасьева* и др. Указ. соч., рис. 4, с. 12—13).
11. Мотив «Боги и люди» на рельефе в Санчи (Индия).
(*A. Grünwedel.* Buddhistische Kunst in Indien. Berlin—Lpz., 1920, рис. 4).
12. То же.
(*A. Grünwedel*, рис. 14).
13. Изображение Будды в виде огненного столба (Рельеф Амаравати. III в. н. э.).
(Народы Азии и Африки. 1964, № 3, рис. 4 на вклейке между с. 102 и 103).
14. Изображение ступы Амаравати (конец II в.).
(Там же, рис. 1).
15. Изображение Будды в виде солнца (Рельеф. Ступа Амаравати, ок. 200 г. н. э.).
(Там же, рис. 7).
16. Богоматерь с Младенцем между императорами Константином и Юстинианом (деталь мозаики южного вестибюля Св. Софии в Константинополе, X в.).
(*В.Н. Лазарев.* История византийского искусства. Т. 2. М., 1948, табл. 90).
17. Прославление Креста (оборот иконы Спас Нерукотворный, сер. XII в.).
(*В.И. Антонова, Н.Е. Мнева.* Каталог древнерусской живописи. Т. 1. М., 1963, рис. 27, в конце книги).
18. Чимабуэ. Мадонна с Младенцем (XIII в. Уффици. Флоренция).
(Cimabue. — Classici dell’arte. Rizzoli. Milano, 1975. Tav. XXXIII).
19. Дуччо. Мадонна с Младенцем («Мадонна Ручеллаи». XIII в. Уффици. Флоренция).
(Duccio. — Classici dell’arte. Rizzoli. Milano, 1972. Tav. III).
20. Джотто. Мадонна во славе (XIII—XIV вв. Уффици. Флоренция).
(Giotto. — Classici dell’arte. Rizzoli. Milano, 1974. Tav. XLIV).
21. Фра Беато Анджелико да Фьезоле. Мадонна с предстоящими (XV в. Музей Св. Марка. Флоренция).

(Angelico. — Classici dell'arte. Rizzoli. Milano, 1970. Tav. XXXI).
22. Фра Беато Анджелико да Фьезоле. Сцена коронации (XV в. Лувр. Париж).
(Там же. Tav. XI).
23. Пьеро делла Франческа. Мадонна Брера (XV в. Галерея Брера. Милан).
(Piero della Francesca. — Classici dell'arte. Rizzoli. Milano, 1967. Tav. LXIV).
24. Пьеро делла Франческа. История истинного Креста (XV в. Церковь Сан Франческо. Ареццо).
(Там же. Tav. XXXVI—XXXVII).
25. Джорджоне. Мадонна Кастельфранко (XVI в. Церковь Сан Либерале. Кастельфранко Венето).
(Giorgione. — Classici dell'arte. Rizzoli. Milano, 1968. Tav. XXI).
26. Леонардо да Винчи. Поклонение волхвов (Уффици. Флоренция).
(Leonardo. — Classici dell'arte. Rizzoli. Milano, 1971. Tav. XIX).
27. Леонардо да Винчи. Тайная вечеря (Монастырь Санта Мария делле Грацие. Милан).
(Там же, табл. XL—XLI).
28. Ван Эйк. Поклонение мистическому агнцу (XV в. Собор Св. Бавона. Ганд).
(Van Eyck. — Classici dell'arte. Rizzoli. Milano, 1968. Tav. XXIV—XXV).
29. Деисус (XIII—XIV вв. Псковская школа. Русский музей. Ленинград).
(*М. В. Алпатов.* Сокровища русского искусства XI—XVI веков. Л., 1971. Табл. 33).
30. Андрей Рублев. Святая Троица (нач. XV в. Третьяковская галерея. Москва).
(Там же, табл. 117).
31. Дионисий. Сошествие во ад (1500—1502 гг. Русский музей. Ленинград).
(Там же, табл. 187).
32. Успение (конец XIII — начало XIV в. Новгородская школа).
(*Антонова, Мнева.* Указ. соч., т. 1, табл. 29).
33. Ван Эйк. Обручение четы Арнольфини (XV в. Национальная галерея. Лондон).
(Van Eyck. — Указ. соч. Tav. XXXVII).
34. Боттичелли. Поклонение волхвов (XV в. Уффици. Флоренция).
(Das Gesamtwerk von Botticelli. — Klassiker der Kunst. Luzern. Freudenstadt—Wien, 1967. Tafel XIII, вверху).
35. Веласкес. Менины (1656. Прадо. Мадрид).
(*М. Алпатов.* Этюды по истории западноевропейского искусства. М., 1963. Табл. 194).
36. Джотто. Поцелуй Иуды (Капелла делла Скровеньи. Падуя).
(Джотто. М., 1970, рис. 42).

36а. Дуччо. Поцелуй Иуды (Сиена).
(*В. Н. Лазарев.* Старые итальянские мастера. М., 1972. № 21).

37. Усекновение главы Иоанна Предтечи (фрагмент иконы XV в. Новгородская школа).
(*Л. Ф. Жегин.* Язык живописного произведения. М., 1970, табл. XVIII).

38. Ахилл и Троил у фонтана (550—540 гг. до н. э., фреска из гробницы Быков в Тарквиниях. Этрурия).
(Этрусская живопись. 16 открыток. М., 1975).

39. Джотто. Рождение Богоматери (XIV в. Падуя. Капелла Скровеньи).
(Giotto. — Classici dell'arte. Rizzoli. Milano, 1974. Tav. XIX).

40. Джотто. Введение Марии во храм (XIV в. Падуя. Капелла Скровеньи).
(Там же. Tav. XX).

41. Джотто. Рождение Иисуса Христа (XIV в. Падуя. Капелла Скровеньи).
(Там же. Tav. XXI).

42. Джотто. Бегство в Египет (XIV в. Падуя. Капелла Скровеньи).
(Там же. Tav. XXIII).

43. Джотто. Избиение младенцев (XIV в. Падуя. Капелла Скровеньи).
(Там же. Tav. XXV).

44. Джотто. Воскрешение Лазаря (XIV в. Падуя. Капелла Скровеньи).
(Там же. Tav. XXVII).

45. Джотто. Распятие (XIV в. Падуя. Капелла Скровеньи).
(Там же. Tav. XXXII).

46. Джотто. Оплакивание Иисуса Христа (XIV в. Падуя. Капелла Скровеньи).
(Там же. Tav. XXXV /внизу/).

47. Джотто. Страшный суд (XIV в. Падуя. Капелла Скровеньи. Фрагмент).
(Там же. Tav. XXXIX).

48. Женщина с гипертрофированными формами, держащая в правой руке рог (Барельеф. Лоссель. Франция. Верхний палеолит).
(*В. Б. Мириманов.* Первобытное и традиционное искусство. М., 1973, с. 74).

49. Сцена с раненым бизоном и носорогом (Живопись. Ласко. Франция. Верхний палеолит).
(Там же, с. 138—139).

50. Оттиски рук, обведенные красной краской, красные кружки («диски»), контурно-профильные рисунки бизонов (Кастильо. Испания. Верхний палеолит).
(Ранние формы искусства. М., 1972, с. 32, верх).

51. Изображения антропоморфных фигур, вписанных в контуры животных (Прорисовка. Куньяк. Верхний палеолит).
(Там же, с. 25, правая часть).

52. Изображение лошади и стрел (Живопись. Ласко. Верхний палеолит).

(*A. Laming.* Lascaux. Am Ursprung der Kunst. Dresden, 1959, рис. 10: вклейка).

53. Фрагмент фриза в зале Быков (Ласко. Верхний палеолит).
(Первобытное искусство. Новосибирск, 1971, рис. 3, с. 56).
54. Изображение бога в виде юноши на леопарде и женского божества сзади леопарда (Чатал-Гююк. Малая Азия. Неолит).
(*J. Mellaart.* Earliest Civilizations of the Near East. L., 1965, илл. 70—71).
55. Изображение коленопреклоненного божества и хищной птицы (гриф?) (Чатал-Гююк. Малая Азия. Неолит).
(Там же, илл. 74).
56. Статуя сидящего божества с запястьями и головным убором из леопардовой шкуры (Чатал-Гююк. Малая Азия. Неолит).
(Там же, илл. 77—79).
57. Реконструкция святилища (Чатал-Гююк. Малая Азия. Неолит; VI слой).
(Там же, илл. 80).
58. Реконструкция похоронного ритуала (Чатал-Гююк, слой VII).
(Там же, илл. 86).
59. Камень Щеглец с гравировками бронзового века (ок. дер. Мытно под Новгородом).
(*А. А. Формозов.* Памятники первобытного искусства. М., 1966, рис. 27, с. 70).
60. Изображения, выбитые на камне (в урочище Бесов Нос на Онежском озере).
(Там же, рис. 28, с. 73).
61. Изображение, выбитое на камне (О-в Гурий на Онежском озере).
(Там же, рис. 29, с. 74).
62. Наскальное изображение жертвоприношения (Саймалы-Таш. Средняя Азия).
(Первобытное искусство. Новосибирск, 1971, рис. 6, с. 195).
63. Духи Налбиджи (Холм Унбаланья. Австралия).
(*Ch. P. Mountford.* Peintures aborigènes d’Australie. UNESCO. 1964, pl. 1).
64. Духи Мими и Морская Черепаха (Холм Кеннон. Австралия).
(Там же, pl. 3).
65. Сцена ритуала (Холм Кеннон. Австралия).
(Там же, pl. 4).

66—67. Композиция, связываемая с мифом Джунгао (Милингимби. Сев.-вост. Арнхема. Австралия).
(Там же, pl. 19, pl. 20).

68. Изображение Великого Рыбака Мура-Мура (слева) и рыб и Морской Черепахи (справа) (Иркалла. Сев.-вост. Арнхема. Австралия).
(Там же, pl. 23).

69. Нижняя часть кожаного шаманского костюма у кетов.
(*С. В. Иванов.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX вв. М.—Л., 1954, с. 91, рис. 80).
70—71. Бубны эвенкийских шаманов.
(Там же, с. 168, рис. 61; с. 171, рис. 62).
72. Бубен негидальского шамана.
(Там же, с. 213, рис. 90).
73—74. Нанайские нюрханы.
(Там же, с. 281, рис. 139; с. 284, рис. 142).
75. Берестяные чехлы для шаманских бубнов у удэгейцев.
(Там же, с. 373, рис. 222; с. 375, рис. 224).
76. Хакасский бубен.
(Там же, с. 594, рис. 43).
77—78. Эвенкийские рисунки, изображающие ритуалы.
(*А. А. Анисимов.* Религия эвенков. М.—Л., 1958, рис. 1—3, вклейки между с. 32 и 33).
79. Эвенкийский рисунок, изображающий камлание над больным.
(Там же, с. 215, рис. 35).
80. Эвенкийский рисунок, изображающий родовые поселения шаманских духов, призываемых во время камлания.
(Там же, с. 141, рис. 9).
81. Сцена суда перед Осирисом (Рисунок на папирусе, между 1075—950 гг. до н. э. Египет).
(*W. Forman, H. Kischkewitz.* Die altägyptische Zeichnung. Prague, 1971, с. 23, IV).
82. Соединение тела и души (Рисунок на папирусе, между 1320 и 1200 гг. до н. э. Египет).
(Там же, № 21).
83. Покойный перед Богом Солнца (Рисунок на папирусе, между 1320 и 1200 гг. до н. э. Египет).
(Там же, № 24).
84. Молитва к Богу Солнца (Рисунок на папирусе, между 1320 и 1200 гг. до н. э. Египет).
(Там же, № 26).
85. Покойный перед Анубисом (Рисунок на папирусе, между 1320 и 1200 гг. до н. э. Египет).
(Там же, № 32).
86. Восход и заход Бога Солнца (Рисунок на папирусе, между 1405 и 1367 гг. до н. э. Египет).
(Там же, № 38).
87. Анубис с покойным перед Осирисом (Рисунок на папирусе, между 1405 и 1367 гг. до н. э. Египет).

(Там же, № 39).

88. Убийство Апофиса (Рисунок на папирусе, между 1085 и 950 гг. до н. э. Египет).
(Там же, № 49).

89. Покойный пьет свежую воду потустороннего царства (Рисунок на папирусе, между 1085 и 950 гг. до н. э. Египет).
(Там же, № 56).

90. Небо в образе коровы (Древний Египет).
(*М. Э. Матье*. Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956, с. 14, рис. 1).

91. Сотворение человека (Древний Египет).
(Там же, с. 20, рис. 8).

92. Богини-покровительницы Северного и Южного Египта.
(Там же, с. 23, рис. 10).

93. Борьба Солнца с крокодилом (Древний Египет).
(Там же, с. 33, рис. 14).

94. Бог Ра в образе кота убивает змея (Древний Египет).
(Там же, с. 34, рис. 15).

95. Бог земли Геб с головой змея (Древний Египет).
(Там же, с. 38, рис. 18).

96. Змей охраняет истоки Нила (Древний Египет).
(Там же, с. 43, рис. 23).

97. Осирис в ветвях виноградной лозы (Древний Египет).
(Там же, с. 55, рис. 27).

98. Жрец поливает всходы, проросшие из изображения Осириса (Древний Египет).
(Там же, с. 57, рис. 31).

99. Гор убивает Сета (Древний Египет).
(Там же, с. 63, рис. 33).

100. Ра на небесной корове (Древний Египет).
(Там же, с. 88, рис. 34).

101. Исида и Нефтида в виде птиц оплакивают Осириса (Древний Египет).
(Там же, с. 94, рис. 36).

102. Исида и Нефтида оплакивают Осириса (Древний Египет).
(Там же, с. 97, рис. 37).

103. Гильгамеш, Энкиду и крылатые божества-хранители (Ворота дворца Саргона II. Двуречье).
(*Н.Д. Флиттнер*. Культура и искусство Двуречья и соседних стран. Л.—М., 1958, с. 32).

104. Птица Имдугуд, когтящая оленей (Притолока входа в храм. Аль-Убайд. Двуречье).
(Там же, с. 96, верх).

105. Сцены из эпоса Гильгамеша и других мифов (инкрустация на арфе. Ур. Двуречье).
(Там же, с. 125).
106. Битва Бога Солнца с трехглазым чудовищем (Фрагмент стелы Хараджe. Двуречье).
(Там же, с. 152).
107. Человеческое жертвоприношение (оттиск печати. Двуречье).
(Там же, с. 222).
108. Хеттское божество Тешуб (Рельеф на воротах Хаттуса).
(Там же, с. 226).
109. Портик храма в Телль-Халафе (Реконструкция. Ассирия).
(Там же, вклейка между с. 232 и 233).
110. Статуя бога грома (базальт. Каркемиш).
(Там же, с. 234).
111. Храм жреца-ягуара (Рельеф на притолоке. Тикаль. Майя).
(*Р. В. Кинжалов.* Культура древних майя. Л., 1971, вклейка между с. 184 и 185).
112—113. Жертвоприношение майя (Рельеф. Нижний храм ягуаров. Чичен-Ица).
(Там же, с. 200, 117).
114. Культовая сцена (Рельеф на алтаре. Тикаль. Майя).
(Там же, с. 276).
115. Жертвоприношение (Роспись в Храме воинов. Чичен-Ица).
(Там же, с. 282).
116. Ягуар, пожирающий человеческое сердце (Рельеф. Чичен-Ица).
(Там же, с. 284).
117. Орел, пожирающий человеческое сердце (Рельеф. Чичен-Ица).
(Там же, с. 285).
118. Богиня со змеями из Кносса (1600 г. до н. э. Эгейское искусство). (Эгейское искусство. М., 1972, илл. 62).
119. Изображение божества из Маллии (1800—1700 гг. до н. э. Эгейское искусство).
(Там же, илл. 99).
120. Тронный зал дворца в Кноссе (XVI в. до н. э.).
(*Б. И. Ривкин.* Античное искусство. М., 1972, с. 18, рис. 6).
121. Игры с быком (Фреска из Кносского дворца, ок. 1500 г. до н. э.).
(Там же, с. 23, рис. 8).
122. Расписной саркофаг из Агиа-Триады (1450—1400 гг. до н. э.).
(Там же, с. 24—25, рис. 9).
123. Ахилл и Аякс играют в кости (Эксекий. Чернофигурная амфора).
(Там же, с. 94—95, рис. 63).

124. Рождение Афродиты (Рельеф. Мрамор. 470—460 гг. до н. э. Рим. Национальный музей Терм).
(Там же, с. 124, рис. 86).
125. Пергамский алтарь (180—160 гг. до н. э. Берлин. Государственные музеи).
(Там же, с. 204, рис. 144).
126. Афина, Алкионей, Гея и Ника (Пергамский алтарь).
(Там же, с. 208—209, рис. 147).
127. Лаокоон с сыновьями (Мрамор, ок. 40 г. до н. э. Ватикан).
(Там же, с. 216, рис. 152).
128. Капитолийская волчица (Бронза. Нач. V в. до н. э. Палаццо Консерватори. Этрусское искусство).
(Там же, с. 229, рис. 160).
129. Фреска из виллы Мистерий (60-е гг. до н. э. Около Помпей).
(Там же, с. 267—277, рис. 189).
130. Борьба богов с гигантами (Фриз сокровищницы сифнийцев в Дельфах).
(*Б. Р. Виппер.* Искусство Древней Греции. М., 1972, рис. 111).
131. Суд Париса (Понтийская ваза).
(Там же, рис. 122).
132. Геракл и Бузирис. (Церетанская гидрия).
(Там же, рис. 124).
133. Борьба Пелея и Фетиды (Килик, работа Пейтина).
(Там же, рис. 136).
134. Борьба Геракла и Антея (Кратер, работа Евфрония).
(Там же, рис. 141).
135. Гибель Актеона (Кратер, работа мастера Пана).
(Там же, рис. 146).
136. Скопас. Амазономахия (Фриз вост. стороны Галикарнасского мавсолея).
(Там же, рис. 263).
137. Пракситель. Гермес с младенцем Дионисом (Храм Геры в Олимпии).
(Там же, рис. 270).

ИМЕНА. — И. в мифологии обозначают наиболее существенную часть мифологической системы — персонажей мифов. Специфика мифологических текстов такова, что мифы без И. практически не существуют (исключая реконструкции мифов на основе памятников изобразительного искусства); ряд мифологий дошел до нас главным образом в виде отдельных И. или целых списков. В таком случае И. являются единственным источником, на основании которого можно судить о всей мифологической системе и, в частности,

об отдельных мифах или их мотивах. Вместе с тем, само понятие И. зыбко по своему содержанию, прежде всего во многих случаях отсутствует ясная граница между И. собственным и И. нарицательным (апеллятивом). В зависимости от мотивированности данного И. его собственной внутренней формой и роли обозначаемого им персонажа или предмета обнаруживается тенденция к апеллятивизации И. собственного (нередко через буквальное понимание его внутренней формы, иногда связанное с его десакрализацией, демифологизацией), или, напротив, апеллятив стремится стать И. собственным, одновременно сакрализуясь и мифологизируясь. Эта подвижность статуса И. в мифологии находится в известном соответствии с особенностями самого мифологического образа. Божество может выступать в скрытой или в явной (эпифания) форме, в многообразных ипостасях (причем некоторые из них могут совпадать с немифологизированными объектами) и в разных сферах, объединяемых одним общим И. (например, у австралийских и ряда индейских племен одним И. часто обозначается место, топографический объект на нем, соответствующий вегетативный, териоморфный или иной символ, атрибут божества, само божество, связанная с ним жизненная сила и т. п.; или же под одним И. объединяются мифологический персонаж, его жена, дети, соответствующий класс мифологических существ, его овеществленная форма: например, в кетской мифологии семь хоседэмов — речных порогов и семь хоседэмов — сыновей богини нижнего мира *Хоседэм*). Подвижность сферы, которую могут охватывать И. собственные (ср. превращение в И. собственные названий мифологических атрибутов — оружия, кубков, видов одежды, животных, растений и т. п. или классов мифологических персонажей — богов, демонов и т. п.), постоянно создает трудности в толковании И. собственных (др.-инд. *váruṇa*, *mitrá* и др.-греч. δίκη как И. собственных соответственно *Варуны*, *Митры* и *Дике*, или как апеллятивы со значением ‘истинная речь’; ‘договор’, ‘друг’, ‘дружба’; ‘справедливость’). Такая же ситуация возникает иногда в связи с эпитетами к И. мифологического персонажа. Соответственно в мифологических текстах сильно усложняется проблема установления тождества И. и стоящей за ним сущности. Эта двойственность, подвижность И. сказывается и в том, что практика повторения И. собственного божества или ключевого для данной системы апеллятива в медитации, молитве, гимне или ритуале также предполагает

два исхода — максимальное проявление свойства «быть И. собственным» или же «выветривание» этого свойства и апеллятивизацию И. собственного. Будучи лишь в ослабленной степени собственными, И. не столько различают объекты, сколько объединяют их (ср. общее И. у тотема, племени и даже отдельных его представителей там, где не существует запрета на общее наименование элементов божественной и человеческой сфер, или у предка и потомков, отца и сына, или у братьев). Единство И. позволяет возвести к одному исходному мифологическому персонажу Илью (пророка) (см. *Илия*) в змееборческом мифе (где он чередуется с громовержцем, носящим иное И.), Илью в ритуальных весенних песнях (где он выступает в функции носителя плодородия), Илью в заговорах от змей, Илью Муромца в былинах, старика Илью с козой в обычаях, представляющих собой выродженный ритуал, и в соответствующих текстах, Илью в пословицах, в детском фольклоре, шутках и т. п.

Мифологическому сознанию свойственно понимание И. как некой внутренней (глубинной) сущности или же того, что в-кладывается, на-лагается и т. п. (ср. называние, наречение новорожденного И. как отгадывание внутренней сущности в ряде культурно-исторических традиций или самое возможность понимания первого элемента в индоевропейском слове для И. **n̥-men-* как ‘в’, ‘внутри’, ср. рус. диал. *воймя* ‘имя’). Этот архаичный «реализм» (в значении, противоположном «номинализму») предполагает, в конечном счете, тождество И. и формы, т. е. природы носителя данного И. (ср. брахманическую концепцию *nāmarūpa* — ‘имя и форма’ и ее ведийский прототип *nāman* : *dhāman* — с тем же значением). Отсюда следует, что структура божественного И. отражает структуру самого божества (как набора семантических характеристик его) и того целого, в которое это божество входит (класс богов, пантеон и т. п.). Нередко И. представляет собой закодированный (и «свернутый») мифологический сюжет или мотив [ср. греч. Οἰδίπους — *Эдип*, буквально ‘обладающий опухшими ступнями’, или др.-инд. *Vṛtrahan* (Вритрахан, об *Индре*), букв. ‘убийца (демона) *Вритры*’]. В некоторых мифологических традициях теофорный ономастикон (особенно в случае с двусложными И.) дает возможность реконструкции целых серий мифологических мотивов [ср. русск. *Святогор*, нем. *Siegfried* (см. *Сигурд*) — «победа + защита», ирл. *Cú Chulainn* — «собака Куланна» (см. *Кухулин*) и т. п.] или элементов текста вплоть до отдель-

ных фраз (ср. древнеевр. *Elioenai* — «Иегове — мои глаза» и т. п. ветхозаветные И.). Однако существуют еще более глубокие следствия из мифопоэтической концепции тождества И. и формы (носителя И.). Способ употребления И. в тексте может воспроизводить то, что происходит с самим носителем И. в мифе. Так, громовержец поражает противника путем расчленения его, раздробления на части и разбрасывания их повсеместно, в землю, вглубь; лишь в следующем весеннем цикле разъединенные части синтезируются в целое с многократным увеличением силы (урожай, цветение, плодородие). В древней мифологической традиции И. соответствующего персонажа (а затем и многих других божеств) также расчленяется на отдельные части, которые распределяются по тексту, укрываются в составе других слов; лишь сам поэт и искушенный слушатель в состоянии из этих разъединенных частей, из анаграмм, синтезировать И. божества, которое приобретает от этой операции особую внутреннюю энергию. Теория Ф. де Соссюра об анаграммах (ср., например, анализ анаграмм И. *Агни*) и многочисленные примеры так называемого «телескопажа», анатомизации, укрывания божественных И. во многих традициях подтверждают реальность отождествления И. с тем, кого оно обозначает. То же подтверждается и данными ритуала. Подобно тому, как в главном годовом (новогоднем) празднике воспроизводится «прецедент», положивший начало данной традиции (имитируются «первоначальные» пространственные, временные, сюжетные и другие ситуации), так же нередко и И. участника ритуала продолжает соответствующие И. мифологического персонажа. Ср., например, в русских мифологизированных или ритуальных текстах частую встречаемость таких И., как Илья, Карп, Сидор; Семён, Прасковья, Маланья, которые через стадию христианских святых (ср. святого Илью или святую Параскеву) генетически связаны с персонажами «основного» индоевропейского мифа.

Установка мифологического сознания на внутреннюю связь и тождество И. и его носителя предполагает первоначальный акт наречения всего сущего И. и образ имядателя («ономатета»), творца вещей и одновременно их И., иконически связанных с ними. Действительно, в ряде случаев мифологические тексты описывают и имядателя, и акт имяположения. В других случаях несомненны подобные реконструкции (ср. вед. *namadheya* ‘установление И.’ и древнегреч. ὀνοματοθέτης ‘установитель И.’, позволяющие восстановить соот-

ветствующий индоевропейский мифологический мотив, который отчасти подтверждается и другими данными, ср. знаменитый гимн богине речи *Вач*, которая несет на себе все сущее, в «Ригведе»). Та же установка определяет структуру частных именословов, практику наименования в пределах всего коллектива и в связи с одним его членом и особенности употребления И. Так как через И. можно оказывать влияние на носителя — вредоносное или благое, — существует два рода процедур в отношении И. С одной стороны И. нуждается в защите, в укрытии, в тайне, поэтому весьма многообразны и часты случаи табуирования И.: наиболее сакральные И. знает лишь узкий круг (жрецы, поэты) или его знают все, но не произносят всуе, заменяя его в случае надобности дублирующими И., эпитетами, апеллятивами или даже неречевыми сигналами. С этой ситуацией связано различие бытового и «тайного», «настоящего» И., которое скрывают боги (ср. миф о египетском боге *Ра*, укушенном змеем и вынужденном ради излечения назвать свое И. *Исиде*), демоны [боги нередко вынуждают демонов раскрывать свои подлинные И. (ср. И. злых духов в вавилонской магии, в средневековом «Testamentum Solomonis», в заговорах)], цари (в Древнем Китае запрещалось произносить И. царствующего императора) и простые смертные. Поэтому в архаичных традициях действует принцип Nomina sunt odiosa, «И. одиозны» (в смысле: не подлежат оглашению). Невозможность обойтись без И. вообще вынуждает создавать разветвленную систему «подменных» (неподлинных) И.: ср. тайные и явные И., истинные («большие») и неистинные («малые») И., возрастные или «ранговые» И. [младенческое, или «молочное» (Китай), иногда в нескольких вариантах — отцовском и материнском, как у зулусов (существует поверье, что, если младенец много плачет, ему выбрали не то И., как, например, у финно-угров; отец главного *культурного героя* полинезийцев Мауи дал ему неудачное И., что вызвало ряд осложнений); «школьное», инициационное, свадебное, профессиональное], зимние и летние (у знати индейцев квакиутль). Иногда количество И. чрезвычайно велико, а их отношения друг к другу и особенности их употребления в конкретных ситуациях очень сложны. Наречение И. зависело от многих обстоятельств — особенностей младенца, условий его рождения, сопутствующих (смежных по времени) событий, указаний (сны, дивинации, предсказания и т. п.), а сам выбор И., помимо традиции, мог определяться установкой на защитный вариант [ср. обы-

чай наречения непривлекательным И. или множеством И. с тем, чтобы злым духам было трудно найти истинное И.; ср. также обряд «стирания» И., ставшего известным, и тайного наречения новым И. (евреи в древности меняли свои И. по малейшему поводу)]. С другой стороны, «открытый» вариант имяположения, с установкой на усиление положительных моментов [наречение «приятным» И., иногда целой серией их, или выбор И. из сферы божественного (ср. значение имен: Авраам — «всевышний отец», Эммануил — «с нами Бог», Самуил — «услышанный Богом» и т. п.)].

Установки в отношении И. определяют некоторые важные особенности текстов, имеющих целью воздействие на И. и через него на его носителя. Поношению и осмеянию И., нанесению ему вреда [например, во вредоносных заговорах, черной магии, инвективах, проклятиях, издевках, сквернословии и непристойностях (типа римских фесценнин)] противостоит хвала И., его славословие, возвышение [ср. инвокации, вызывания, выкликания чествуемого имени, переходящие в дифирамбы, гимны, оды; торжественные величания на празднике, свадьбе, при похоронном обряде (ср. рим. *laudatio funebris* или русск. *плачи*); призывания богов или душ умерших и т. п.]. Во всех этих жанрах И. нередко подвергается той же операции расчленения и разбрасывания. Поэтому соответствующие тексты также изобилуют анаграммами, грамматической игрой И. (например, последовательным употреблением И. в разных формах), мифологическими этимологиями и другими приемами, определяющими стилистику таких текстов. Эти особенности использования И. подтверждают распространенный в архаичных коллективах взгляд на И. как на внутреннюю сущность, душу его носителя, источник силы и процветания.

ЛИТЕРАТУРА

О. М. Фрейденберг. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936.

А. Т. Брайант. Зулусский народ до прихода европейцев / Пер. с англ. М., 1953.

М. М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.

В. Н. Топоров. Из области теоретической топономастики // Вопр. языкознания. 1962. № 6.

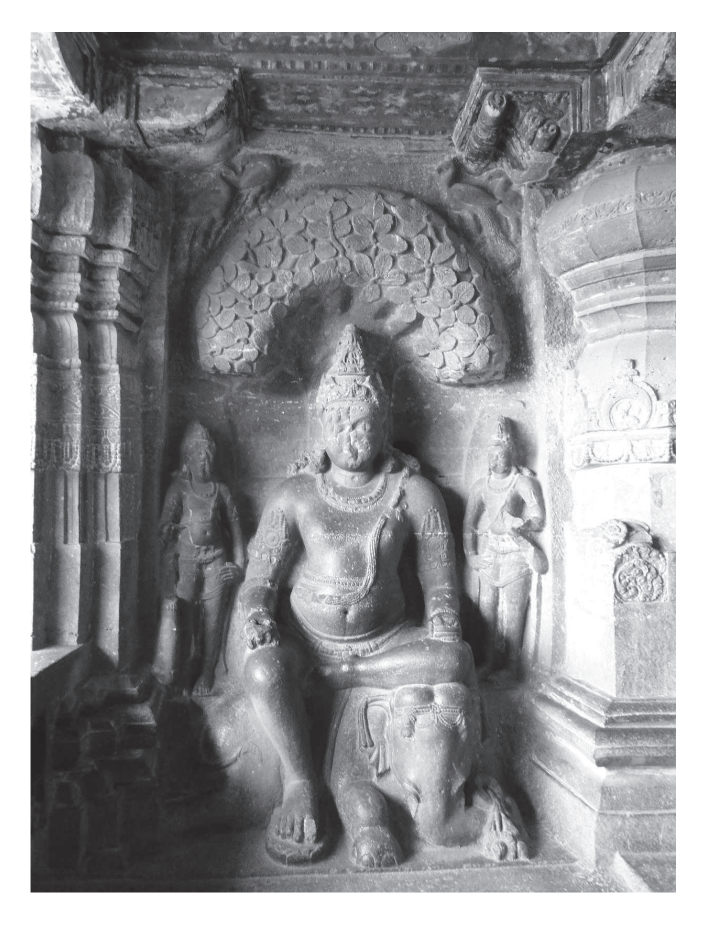
Он же. Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте // Сборник памяти Д. К. Зеленина. Л., 1979.
В. В. Иванов. Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллель в греческой традиции // Индия в древности. М., 1964.
Б. Л. Огибенин. Вопросы ведийской ономастики // Структурная типология языков. М., 1966.
Ю. М. Лотман, *Б. А. Успенский.* Миф — имя — культура // Труды по знаковым системам. 6. Тарту, 1973.
H. Usener. Die Götternamen. Bonn, 1896.
A. H. Gardiner. The Theory of Proper Names. L., 1910.
Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 2. N. Y., 1950.
G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962.
A. Taylor. Names in Folktales // Märchen, Mythos, Dichtung. München, 1963.
J. Gonda. Notes on Names and the Name of God in Ancient India. Amsterdam—L., 1970.

ИНДРА (др.-инд. *Índra*, корень слова, вероятно, обозначал силу, плодородие) — бог грома и молнии, глава богов, позднée — локапала. И. — самый популярный мифологический персонаж Вед. Только в РВ ему посвящено около 250 гимнов (больше, чем любому другому божеству) и многочисленные упоминания вместе с другими богами. Верховное положение И. отражено в эпитетах «царь богов» и «царь всей вселенной» (РВ III, 46, 2; VI, 46, 6), разделяемых им только с *Варуной*. Помимо этого И. еще «асура», «царь», «добрый властитель», «самодержец», «вседержитель», «щедрый», «даритель», «друг», «пьющий сому», «обладающий *ваджрой*», «держащий *ваджру* в руке», «сын силы», «растущий», «усиливающийся», «полководец, сопровождаемый Марутами», «стоящий на колеснице», «убийца Вритры» и т. д. И. завоевывает богов (IV, 30, 5), и они его страшатся (V, 30, 5). Деля власть с Варуной (которого И. в ведийский период несколько оттесняет), И. воплощает прежде всего воинскую функцию. Он рожден для битв, мужествен, храбр, воинствен, победоносен; его называют богом битвы; он участвует в многочисленных сражениях (на колеснице, запряженной быстрыми конями, с *ваджрой* в руке, в сопровождении толпы Марутов, опьяненный сомой) против демонов, олицетворяющих враждебные человеку силы природы, или против чуждых ариям племен. И. сокрушает крепости, разбивает их, все ему сдаются, он захватывает трофеи и распределя-

ет их. Число его врагов уже в Ведах огромно (среди них Арбуда, Аю, Дану, Даса, Дасью, Дрибхика, Кутса, Намучи, Пипру, Шамбара, Шушна и многие другие). И. — главный совершитель воинских подвигов, с его помощью достигается победа. Обе сражающиеся стороны взывают к нему, прося победы, славы и добычи. Вместе с тем воинские подвиги И. получают и космогоническое истолкование. Он порождает солнце, небо и зарю, укрепляет солнце и срывает диск солнца, гонит его (глаз И. — солнце), сражается с Вритрой за солнце, с помощью солнца покоряет враждебные племена; освобождает реки и потоки, которые бегут от него в страхе, пробивает каналы, повелевает потоками; победа над Вритрой приравнивается к победе космического динамичного начала над косным хаосом, а результаты победы — к устроению ведийского мира широких пространств. Другой аспект деятельности И. связан с плодородием. Именно он приносит процветание, урожай, долголетие, мужскую силу, богатства, скот. По отношению к человеку, к ариям в особенности, И. дружелюбен, щедр и благ, всегда готов прийти на помощь. Неоднократно подчеркивается роль И. как вдохновителя певцов. В РВ нередко упоминаются и чудесные поступки И., в частности, его превращения (напр., в муравья, I, 51, 9, или в конский волос, I, 32, 12), его многоформенность. И. принадлежит к числу наиболее антропоморфных богов др.-инд. пантеона. Подробно описывается его внешний вид (части тела, лицо /между прочим, борода/, одежда, голос, величина, возраст), его свойства (гнев, ярость, сверхсила, храбрость, острый ум, искусность, в частности, он мудр и всезнающ, он — мастер и т. п.), его необычное рождение (мать не хотела производить его на свет) и многие факты его жизни, его родословная. Имя матери И. в РВ не называется, в АВ она названа Экаштака и ее отождествляют с *Ратри* (ночью); в эпосе И. — сын Адити (седьмой; тогда как в РВ он назван четвертым из *Адитьев*). В качестве отца выступает то Дьяус, то Тваштар, то Праджапати (характерно, что в брахманах И. нередко младший его сын); иногда же говорится, что боги сами создали И. и избрали его своим повелителем. Женой И. называют то Индрани, то *Шачи*, то Пауломи (в АВ: Прасаха и Сена). Братом-близнецом И. был Агни (РВ VI, 59, 2), иногда и Пушан — брат И. (VI, 55, 5), как и Тваштар. Многочисленными примерами (в том числе и сюжетными) засвидетельствованы связи И. с другими богами (с некоторыми из них он даже отождествляется, ср. Сурью или Савитара, Парджанью), осо-

бенно с Сомой, Агни, Марутами, но и с Адитьями, Ашвинами, Пушаном, Ушас, Ватой, Ваю, Трита Аптьей и др., не говоря о персонификациях отрицательного начала. По числу связей такого рода и их характеру (конкретность, подробность, многообразие и т. п.) И. занимает совершенно особое место, по крайней мере, в ведийский период. Впрочем, и в эпосе И. обрастает многими новыми связями. В послеведийский период значение И. заметно падает. При сохранении ряда традиционных эпитетов («царь богов» и др.) существенно меняются некоторые функции И. В частности, совсем оттесняется космогоническая, взамен чего еще более усиливается роль И. как вождя военной дружины, который именно в этом качестве предводительствует богами. Существенно подчеркнуть, что в эпосе И. как божество, связанное с дождем и плодородием, предельно сближается с Парджаньей вплоть до отождествления их. Образ И. используется и в ритуале вызывания дождя (ср. эпизод, где по просьбе царя Ломапады подвижник Ришьяшринги добивается, чтобы И. пролил дождь). Новым по сравнению с ведийским периодом является то, что И. становится одним из четырех (а потом и восьми) хранителей мира — *локапал*. Брахма даровал ему власть над востоком; слон И. *Айравата* охраняет эту страну света. И. помогают Адитьи, апсары, гандхарвы, сиддхи и т. д. В Мбх. подробно описывается царство И., его тысячевратный град Амаравати, дворец, где И. восседает со своей супругой Шачи. Вместе с тем И. в эту эпоху уже утрачивает свое всемогущество: он не раз терпит поражения от мудрецов и даже от демонов, хотя обычно ему приходят на помощь высшие боги индуизма; его нередко унижают, и почтение к нему ставится под некоторое сомнение. Впрочем, уже в РВ есть некоторые признаки двусмысленности в образе И.: он убивает своего отца, у его матери сложное отношение к нему; он разбивает повозку Ушас, и она в страхе бежит от него; Маруты ропщут на И. за то, что он съел их жертву и т. д. С И. связано наибольшее число мифов. Центральным сюжетом является поединок И. с демоном *Вритрой* (РВ I, 32 и др.). Ваджрой, изготовленной Тваштаром, И. поражает безрукого, безногого, бесплечего Вритру; по его членам текут воды, которые раньше были скованы. В других версиях говорится не только об освобождении вод, но и об освобождении коров, скрытых в пещере. Этот мотив особенно подчеркнут в мифе о демоне *Вала* — вместе с Брихаспати, Ангирасами и Агни И. отправляется на поиски коров, находит их запертыми в скале, всту-

пает в бой с демоном, сокрушает его, разбивает скалу и выпускает коров наружу (III, 31, 4—11; мотив возвращения И. богам коров, похищенных демонским племенем пани, с помощью божественной собаки Сарамы и семи Ангирасов). Этот миф также нередко интерпретируют в космогоническом плане: здесь же упоминается о том, что в скале И. нашел свет, утреннюю зарю, что он разогнал тьму и выпустил воды. В ряде гимнов РВ содержатся фрагменты мифа о поединке И. с демоном *Шушной*, изображавшимся как змея-пожирательница, вызывающая засуху. Аналогичные сюжеты связывают в РВ И. с Шамбарой, Пипру, Намучи, Эмушей и др. (демон Эмуша в виде вепря похищает у богов зерно для жертвоприношения и собирается варить кашу, когда И. поражает его стрелой; в РВ содержатся лишь отдельные намеки на этот миф). В РВ можно реконструировать по засвидетельствованным мотивам и некоторые другие сюжеты с участием И. Среди них — битва 10 царей, окруживших войско царя племени тритсу Судаса, которому пришел на помощь И., помогший ему переправиться на другой берег реки Парушни (VII, 18; в другой версии этого сюжета особую роль играет певец Васиштха); принесение орлом сомы для И., благодаря чему он смог победить Вритру (IV, 18); история, в которой участвуют И. и его жена, с одной стороны, и обезьяна Вришакапи и ее жена, с другой (X, 86) и т. п. В послеведийский период старые мифы претерпевают заметные изменения. Так, в мифе о поединке с Вритрой в эпических версиях устраняется космогонический аспект, сам И. антропоморфизируется, вводятся новые персонажи или новые имена (Вишну, Шива, Вишварупа или Триширас), новые мотивы и детали: И. посылает апсар к сыну Триты Вишварупе, чтобы они соблазнили его; плотник срубает демону три головы; Вритра проглатывает И., и потом, выбравшись, ⟨И.⟩ вторично терпит поражение, пока ему не приходит на помощь Вишну (Мбх.); И. сам распарывает брюхо Вритре и выходит наружу (Бхаг.-Пур.); И. покрывает свое оружие пеной; И. посылает Марутов (Тайтт.-Бр.) или Ваю (Шат.-Бр. IV) на разведку; И. расчленяет Вритру надвое: одна часть стала луной, другая — чревом живых существ; за убийство Вритры или Вишварупы, которые были брахманами, И. оказывается в изгнании как совершивший грех и т. п. В брахманах и эпосе получают дальнейшую обработку некоторые сюжеты о поединках И. Так, И. побеждает сына Дану Намучи (Шат.-Бр.), с которым некогда был заключен союз, продолжавшийся до тех



Индра. Ок. 800 г. Эллора, храм Кайласанатха

пор, пока Намучи не опоил Индру сомой, смешанной с сурой; И. убивает Пуломана, и его дочь Шачи становится женой своего избавителя; И. побеждает Джамбху и т. п. Из сюжетов об И., засвидетельствованных преимущественно в эпосе, выделяются следующие: И. пытается соблазнить Ручи, жену риши Девашармана, но терпит поражение (Мбх. XIII); — И. соблазняет Ахалью, жену отшельника Гаутамы, за что подвергается проклятью (Мбх. V); — И. возвращает Тару, похищенную Сомой, ее мужу Брихаспати (Вишну-Пур. IV); — И. снова становится царем богов после того, как царь из лунного рода Нахуша, тщетно домогавшийся Шачи, жены И., скрывавшегося

в это время, лишился своего трона (Мбх. V, XIII); — И., завидуя Ашвинам, получившим от мудреца Чьяваны сому, пытается его убить, но Чьявана создает чудовище Мада (опьянение), чтобы покарать И.; И. в страхе бежит; смилостившись, Чьявана прощает И. и расчленяет Маду (Шат.-Бр. IV, Джайм.-Бр. III, Мбх. III и др.); — И. помогает спастись Кадру и ее сыновьям достичь чудесного острова (им грозил жар солнца, а И. покрыл небо тучами и излил дождь); И. надсмеялся над валакхильями (мудрецами величиной с палец) и они предсказывают ему поражение от птицы Гаруды; Гаруда побеждает И. и захватывает сосуд с *амритой*, который И., однако, все-таки возвращает себе (Мбх. I, ср выше мотив об орле, приносящем И. сому); — И. обманом побеждает Прахладу, сына царя асуров Хираньякашипу (по совету Брихаспати И. в облике брахмана попросил у Прахлады добродетель), Мбх., Вишну-Пур.; — при пахтании океана И. получает чудесного коня Уччайхшраваса, слона Айравату и сказочное дерево Париджату и берет их в свое небесное царство (Мбх. I; Вишну-Пур. I, Рам. и др.); — в сказании об Яяти И. подменяет одежду купающихся девушек и задает роковой вопрос Яяти, посте ответа на который тот лишается права пребывать в небесном царстве И. (Мбх. I); — у И. появляется 1000 глаз, которыми он смотрит на красавицу Тилоттаму в истории Сунды и Упасунды (Мбх. I); — И. не велит Брихаспати совершать жертвоприношение для царя Марутты, которого он никак не мог одолеть; И. посылает к Марутте Агни с тем, чтобы он уговорил царя пригласить в качестве жреца Брихаспати; Марутта отвечает отказом, так как жертвоприношение должен совершать Самварта; И. в гневе, но Самварта приглашает на жертвоприношение самого И., где тот, получив свою долю, примиряется с Маруттой (Мбх. XIV); — И. превращается в павлина из страха перед встречей с царем ракшасов Раваной и принимает свой обычный облик, когда Равана удаляется (Рам.); — И. воюет с Раваной и его сыном Мегханадой; после частичного успеха И. побежден Мегханадой, который увозит И. на своей колеснице; Брахма с богами отправляются на Ланку и уговаривают сына Раваны отпустить И. (Рам.); — И. за совершение царем Бхангасваной неугодного ему жертвоприношения превращает его в женщину, сеет раздор между сыновьями Бхангасваны, которые в битве перебили друг друга, но, узнав о добрых намерениях Бхангасваны, воскрешает ему сыновей (Мбх. XIII); — И. дарует Явакри совершенное знание Вед, но тот не выдерживает ис-

пытания (Мбх. III); — И. посылает апсару Менаку, чтобы она соблазнила Вишвамитру и отвлекла его от подвижничества, которое может лишить И. власти (Мбх. I, Рам. I); — опасаясь, что сыновья Сагары сравняются с ним в могуществе, И. похищает их жертвенного коня (Мбх. III, Рам. I); — И., превратившись в сокола, и Агни, превратившись в голубя, испытывают праведность царя Ушинары; Ушинара, чтобы спасти голубя, срезает куски мяса с собственного тела; И. предсказывает Ушинаре вечную славу (Мбх. III); — И. уничтожает в битве сыновей Дити дайтьев; мать просит своего мужа Кашьяпу подарить ей сына, который отомстил бы И.; рождается сын Ваджранга; выросши, он отправляется к И., побеждает его и приносит связанным к Дити; вмешательство Брахмы спасает И.; но И. в отсутствие Ваджранги, попеременно принимая облик то обезьяны, то змея, похищает Варанги, жену своего победителя; Ваджранга возвращает себе жену и рождает сына Тараку с тем, чтобы отомстить И.; возмужав, Тарака отправляется вместе с асурами на битву с И. и одерживает победу; униженные боги, возглавляемые И., просят Брахму помочь им, и тот дает совет женить Шиву на Уме: родившийся у них сын погубит Тараку (см. рождение Сканды, Матсья-Пур. и др.) и др. Следует особо отметить, что в ряде сюжетов И. выступает в тесной связи с Шивой или Вишну (ср. историю разрушения Трипуры или восхождения Арджуны на небо). — Образ И. в поздний период развития индийской мифологии нашел отражение и в иконографии. — Др.-инд. И. содержит немало черт, позволяющих соотнести его с реконструированным образом и.-евр. бога грома; само имя находит ближайшее соответствие в названии др.-иран. дэва; эпитет И. *Вритрахан* 'убийца Вритры' отражен в имени авест. божества войны Веретрагхна; интересно, что имя божества *Indara* было известно еще раньше митаннийским ариям. Слав. *jędrъ* 'ядреный', 'обладающий силой особого свойства' содержит тот же корень, что и др.-инд. *Índra*.

ЛИТЕРАТУРА

Ригведа. М., 1972: 111—132, 284—296.

Мифы Древней Индии. М., 1975: 19—21, 35—39, 44—59, 90—93, 95—97, 107—110, 119—124, 156—166, 168—170, 175—184, 186—189, 191—197 и др.

С.Л. Невелева. Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975: 60—73.

A. Holtzmann. Indra nach den Vorstellungen des Mahābhārata // Zeitschr. der Deutsch. Morgenländ. Gesellsch. 32. 1878.
Idem. The Real Indra of the Rig-Veda // Journ. of the Americ. Orient. Society. 16. 1896: 236—239.
Idem. Indra as a God of Fertility // Ibid. 36. 1916: 242—268.
K. Ch. Chaṭṭopādhyāya. Indra in the Ṛgveda and the Avesta // Proceed. of the Fourth Orient. Congress in India. 1927: 11—24.
É. Benveniste, L. Renou. Vṛtra et Vṛϑragna. Étude de mythologie Indo-Iranienne. P., 1934.
A. B. Keith. Indra and Vṛtra // Indian Culture. 1. 1935.
H. Lommel. Der arische Kriegsgott. Frankfurt am Main, 1939.
Idem. Blitz und Donner in Rigveda // Oriens. 8. 1955.
V. A. Gadgil. Indra, the Representative of the Highest Physical Aspect of Nature // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. 23. 1942.
W. N. Brown. Indra's Infancy According to Ṛgveda IV, 18 // Siddhabharatī. 1. 1950: 131—136.
R. N. Dandekar. Vṛtrahā Indra // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. 31. 1951.
W. Ruben. Indra's Fight against Vṛtra in the Mahābhārata // Belvalkar Felicitation Volume. Banaras, 1957.
A. Venkatasubbiah. On Indra's Winning of Cows and Waters // Zeitschr. d. Deutsch. morgenländ. Gesellsch. 115. 1965.
H.-P. Schmidt. Bṛhaspati und Indra. Wiesbaden, 1968.

ИСТОРИЯ И МИФЫ. — Отношение И. и м. друг к другу скрывает в себе две совершенно различные ситуации в зависимости от того, в сколь широком контексте рассматривается это отношение. С одной стороны, несомненно противопоставление И. и м.: первая — это сфера того, что реально было и, следовательно, обладает постулатом «истинности» и «бытия» (ср. в ряде языков передачу слов со значением ‘истина’ и ‘бытие’ одним и тем же корнем); вторые (мифы) — это то, чего не было, что выдумано и, следовательно, не обладает ни постулатом «бытия», ни постулатом «истинности» (понятие мифа, как и некоторых других мифообразных конструкций, нередко передается языковыми элементами, имеющими значение ‘слово’ — в противоположность к ‘дело’ /т. е. нечто существенное, реальное/, ср. др.-греч. μῦϑος ‘слово, речь’, но и ‘миф’, или немецк. *sage* ‘сказание’ при *sagen* ‘сказать’, или же — ‘неистинное’, ‘выдуманное’, ‘нереальное’). В этом весьма характерном контексте И. и м. противопоставлены достаточно четко и последовательно. И. — сфера науки и объективных методов, м. — сфера религиове-

дения, художественной литературы, фольклора и подчинены закономерностям «чистого творчества», фантазии и т. п. Но, с другой стороны, когда речь идет об истории человечества в более глобальном масштабе или когда хронологические рамки раздвигаются достаточно радикально, обнаруживается, что существуют эпохи, которые не знают т. наз. «исторических» текстов, но знают мифы; в этой ситуации собственно «исторический» интерес приводит исследователя к мифу как некоему субституту (или субстрату) «исторического». Иначе говоря, для некоторых отдаленных эпох (а для некоторых традиций и для настоящего времени), лишенных исторических текстов, мифы хотя бы отчасти и при этом в довольно специфической форме восполняют отсутствующие исторические источники, оказываются до известной меры изофункциональными им. В силу этих особенностей, как и частичной преемственности мифа и истории (о чем см. ниже), современная наука не может больше мириться с тем пренебрежением и — нередко — полным игнорированием мифов со стороны истории, «исторического» в мифологическом, которые были столь характерны не только для Века Просвещения, но и для эпохи сложения комплекса исторических наук и историзма как важнейшего методологического достижения того широкого круга наук XIX в., который был связан с идеей эволюции. Сейчас никакая зрелая форма научного историзма не может игнорировать данные мифов для решения собственно исторических задач. Более того, оказывается, что сами мифы как исторические источники для определенного класса ситуаций равноценны немифологическим историческим источникам, поскольку в этих ситуациях «исторические» и «мифологические» источники выступают как взаимодополняющие средства познания. Дело в том, что т. наз. мифопоэтическая (или космологическая) эпоха не знает и принципиально не может знать «исторических» источников в том смысле, который придается этому понятию применительно к истории античности, Средневековья или Нового Времени. «Мифологические» же источники, при всей их неполноте и неточности по сравнению с «историческими» источниками, при том, что они заведомо не могут дать ответа на многие вопросы, которые интересуют историков в связи с изучением более поздних периодов, в действительности, дают наиболее точное и адекватное описание той ситуации внутри мифопоэтического универсума, которая диахронически соответствует «истори-

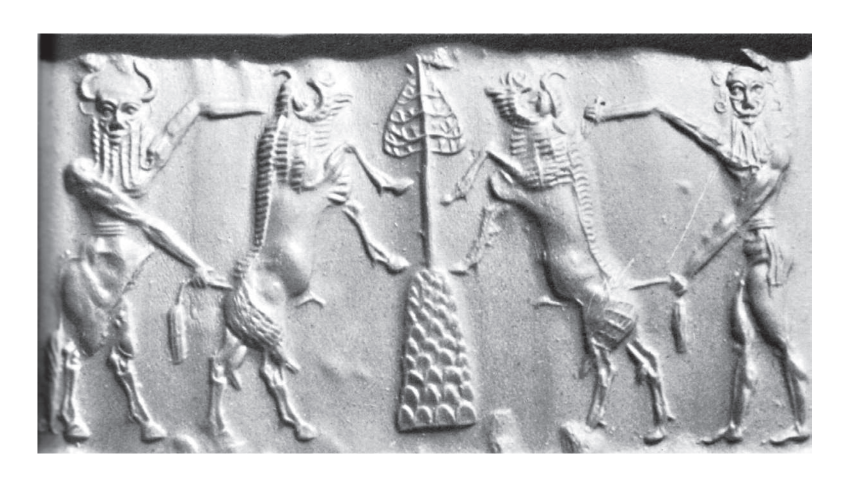
ческому» материалу более позднего времени. Вместе с тем до последнего времени И. и м. были взаимоисключающими понятиями не только для тех эпох, которые не знают «исторических» описаний (археологические данные в этом смысле нечто иное, т. к. они лишь материал, на основании которого современный историк предлагает свою версию исторического описания далекого прошлого), но и для гораздо более поздних эпох, для которых существуют как уже более или менее развитая историческая традиция, так и совокупность мифологических описаний, пытающихся моделировать новый для мифопоэтического сознания материал. Лишь в самое последнее время обращено серьезное внимание на проблему соотношения этих двух разных «языков» описания, в связи с чем встает вопрос об описаниях некоей исторической реальности изнутри (автоописание) и извне, ср. многочисленные научно-исторические описания ряда африканских, американских (индейских), австралийских, некоторых азиатских традиций при наличии в тех же традициях собственных автоописаний, без учета которых остаются в тени многие важные стимулы, определяющие развитие данной традиции, и то, что является осознаваемой изнутри реальностью для носителей этой традиции. К сожалению, игнорирование этих двух типов описания в исторических сочинениях случается весьма нередко. Описывая историю Древнего Египта или Древней Индии и осознавая специфические черты, отличающие их друг от друга и, напр., от истории Европы Нового Времени, историки, тем не менее, обычно применяют весьма сходную анкетную процедуру. Отсюда — постоянные примеры такого рода, когда факты одной системы интерпретируются как факты другой системы, не оправданные ничем, кроме незнания разницы между метаязыками исторических описаний прошлого и современности; склеивания различных явлений и расчленения одинаковых и, наконец, анализ как исторических тех фактов, которые к истории (с точки зрения данной традиции) вовсе не относятся, или, напротив, игнорирование исторических фактов некоей традиции только на том основании, что в традиции того, кто делает описание, сходные факты не входят в исторический текст. Навязывание чужеродной традиции обычно влечет за собой тяжелые последствия. Они особенно велики, когда описываются традиции «стационарного» типа с одним метаязыком и отсутствием синтетических тенденций, с устойчивостью по отношению к инновациям или к

их синтезу и соответствующей перестройке всей культуры. Традиции «кумулятивного» типа при исторических описаниях страдают меньше, поскольку прогрессивное синтезирование предшествующих или современных им традиций с бóльшим успехом может быть описано в терминах современной европейской исторической науки, столь тесно связанной с идеей прогрессивного развития.

Естественно, что тема И. и м. приобретает наибольшую актуальность для той переходной эпохи, когда начинают появляться первые исторические описания, но еще продолжают господствовать старые мифопоэтические схемы и соответствующие тексты — преимущественно космологического содержания. Наиболее популярное и отвечающее интуитивно наибольшему числу исторических концепций определение истории как науки о человеческих деяниях (*res gestae*) в прошлом (Р. Дж. Коллингвуд) при явных недостатках, тем не менее удачно в том отношении, что позволяет отличить историю как таковую от теократической квази-истории, созданной на Древнем Востоке (прежде всего божественные деяния), и от мифа, где при сохранении квазивременнóй формы, человеческие деяния игнорируются почти полностью. Несмотря на эти различия, не приходится сомневаться, что связь исторического начала с мифологическим, истории с мифом, несомненна уже для космологических текстов, являющихся универсальной характеристикой мифопоэтической эпохи и соответствующего сознания. Анализ этих космологических текстов (см. подробнее *Космологические представления и космогонические мифы*) позволяет выделить ряд особенностей, предопределивших структуру и содержание раннеисторических текстов, в которых постепенно складывается исторический взгляд на мир (сначала почти неотделимый от мифопоэтического взгляда, потом альтернативный по отношению к нему и, наконец, отрицающий его полностью) и, следовательно, наука истории в ее первых вариантах. Среди этих особенностей мифологических текстов космологического содержания в связи с раннеисторическими описаниями особого внимания заслуживают следующие: 1) построение текста как ответа на вопрос (обычно целой серии вопросов и ответов, исчерпывающей тему — состав Вселенной); 2) членение текста, заданное описанием событий (составляющих акт творения), которые соответствуют последовательности временны́х отрезков с непременным указанием начала; 3) описание последовательной ор-



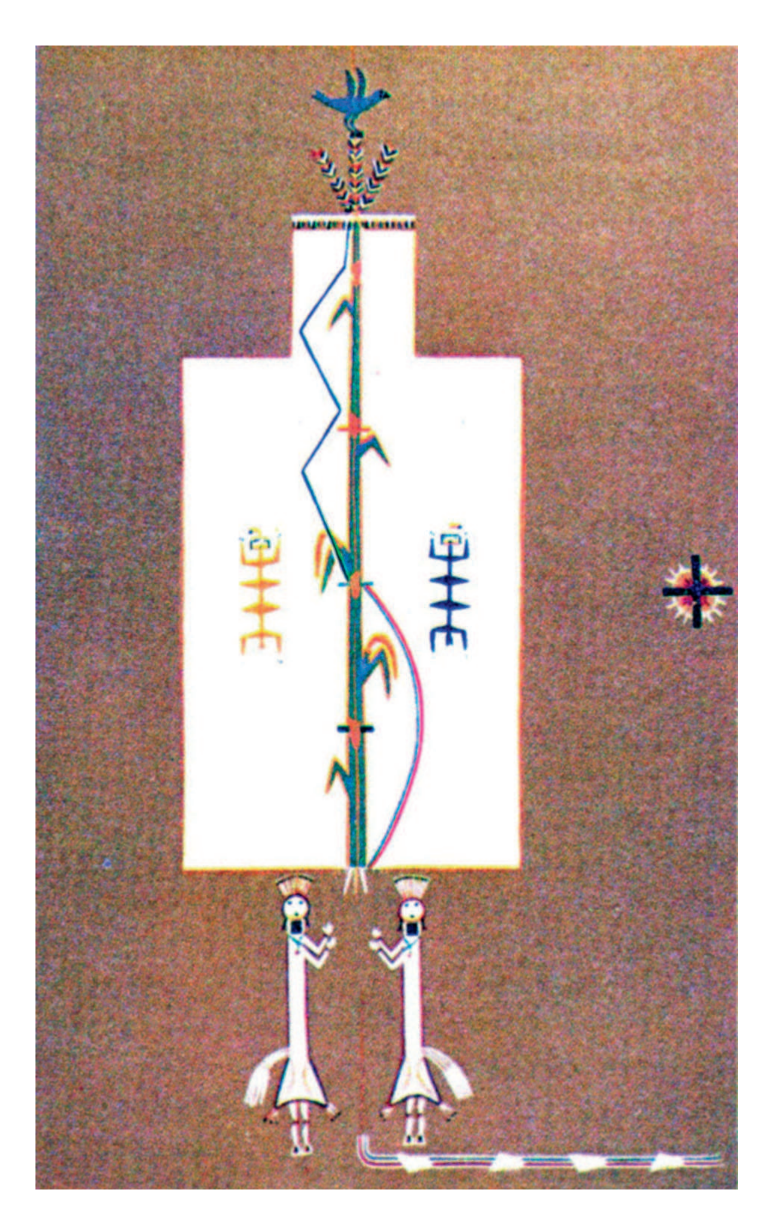
Древо жизни с быками по сторонам. Роспись на ассиро-касситском бронзовом сосуде. XIII—X вв. до н. э. Лондон, Британский музей



Гильгамеш и Энкиду, борющиеся со священным быком.
Оттиск ассирийской печати II тыс. до н. э. Лондон, Британский музей



Царь Ашшурнасирпал II и крылатый бог, поклоняющиеся священному древу. Гипсовый рельеф из Нимруда (Ассирия). IX в. до н. э. Британский музей



Древо жизни. Картина из песка. Навахо. Нью-Мексико



Женщина, обнимающая дерево. Миниатюра.
Гулер, Пенджаб. Нач. XIX в.



Кришна, играющий на флейте под священным деревом кадамба в центре мироздания. Индийская миниатюра. Нач. XIX в.



Древо жизни и познания. В середине ствола — лотосовидное солнечное колесо — источник и хранитель всего живого. Бронза. Индия. 1336—1546. Канзас-Сити, Галерея Нельсона — музей Аткинса



Древо собрания богов. В центре — один из величайших тибетских бодхисатв Цзонкаба с изображением Будды на груди. Ствол дерева поднимается из первозданного океана, откуда рождаются и куда возвращаются все сотворенные объекты мира. Икона на холсте — тан-ка. Тибет. Нач. XIX в. (?) Лондон, Музей Виктории и Альберта



Дерево Бодхи. Рельеф на большой ступе. Санчи, Индия. I в.



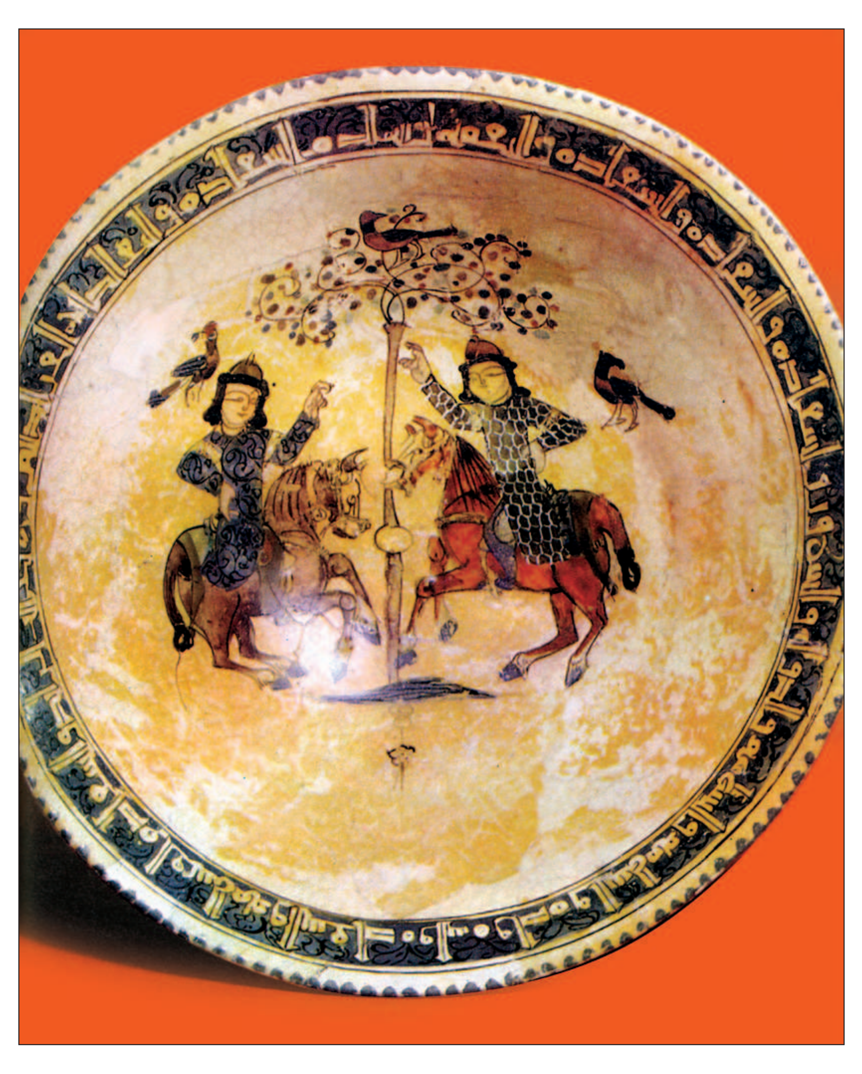
Мировое дерево. Рельеф работы Вон Йонга. Китай. 168 г.



Конь с солнечным диском. Кельтский подсвечник.
Испания. I тыс. до н. э.



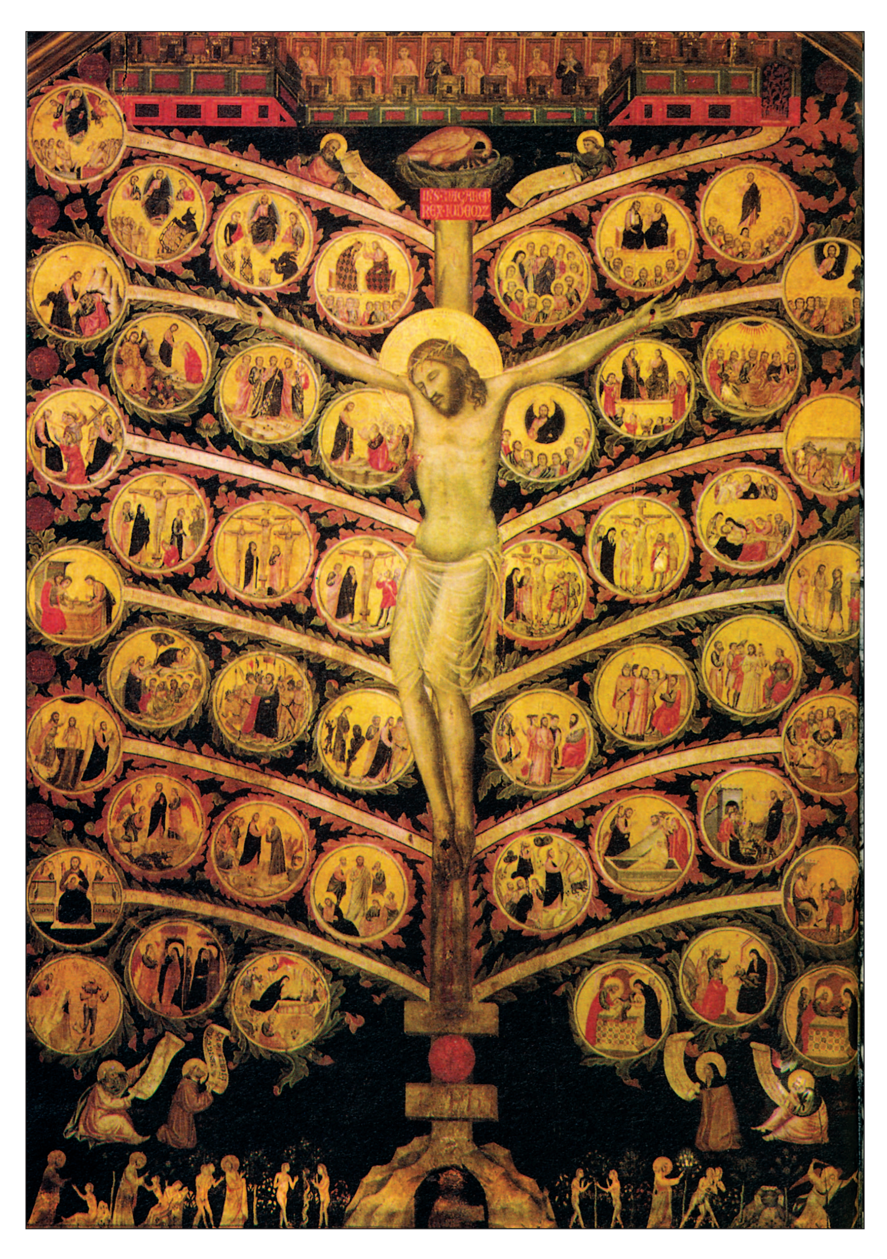
Джалал Руми у мистического дерева. Персидская миниатюра.
Конец XV в.



Два всадника, встречающиеся у дерева, которое символизирует центр мира. Керамическое блюдо. Персия. Нач. XIII в.
Оксфорд, Музей Ашмола



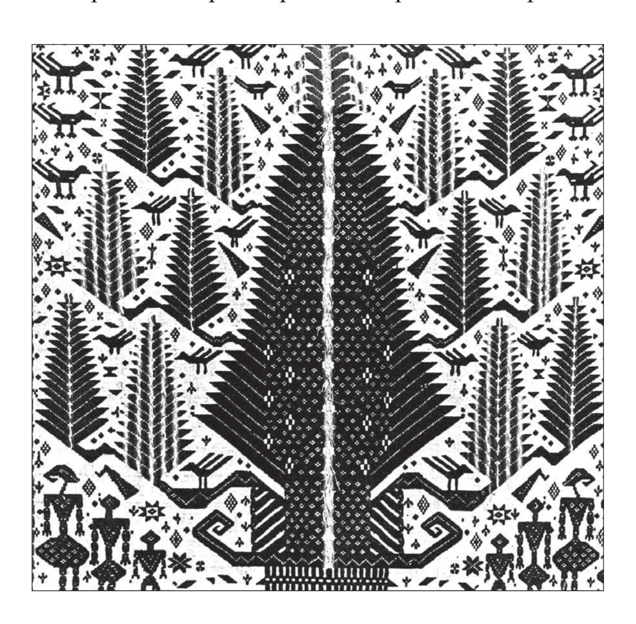
Дерево, возвещающее Александру Великому скорую смерть.
Миниатюра из Шахнаме, XV в.



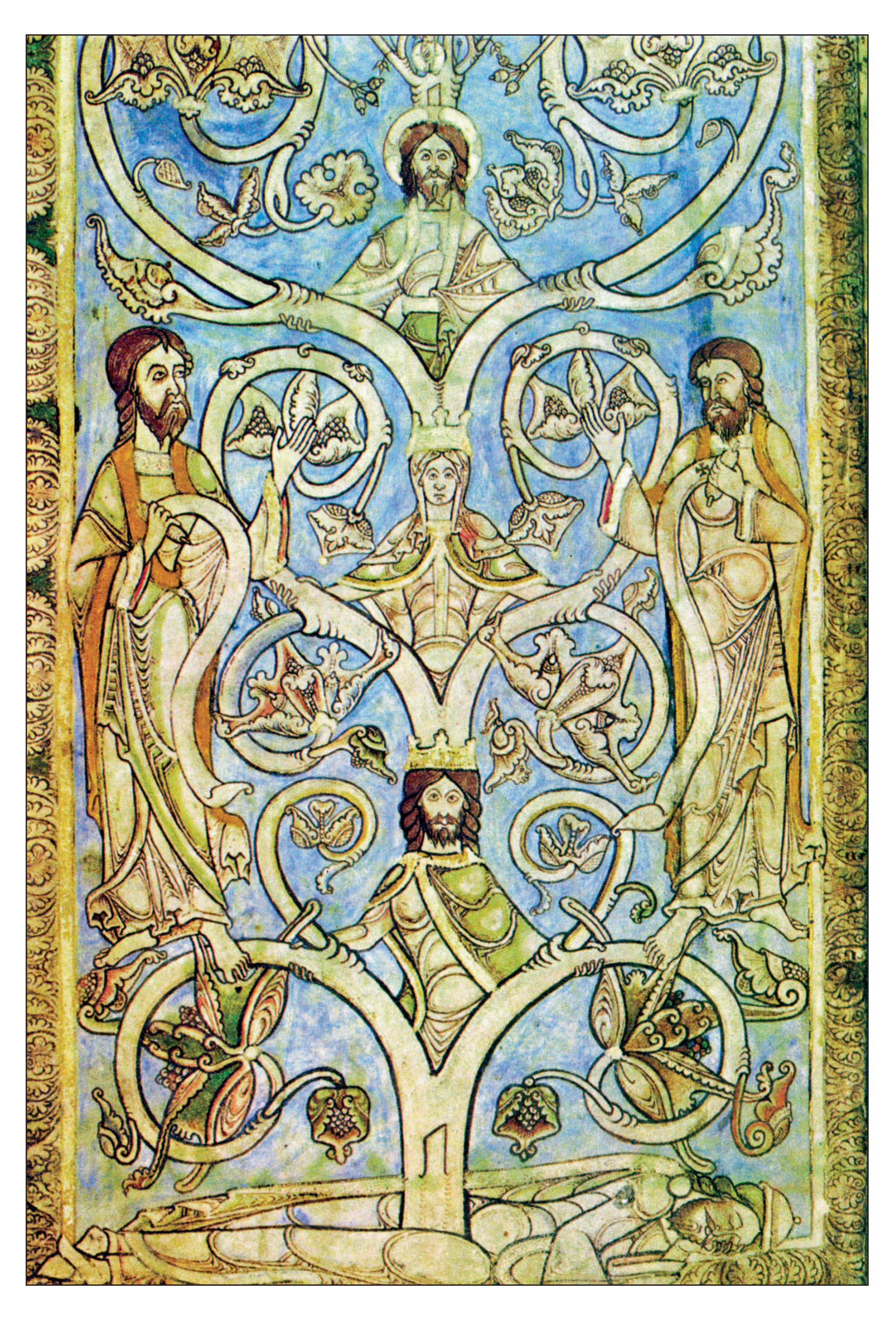
Христос, распятый на древе жизни. Пасино да Бонагвидо.
Нач. XIV в. Флоренция, Галерея Академии художеств



Древо центра мироздания и два кентавра, символизирующих, так же как и само дерево, соединение неба и земли. Деталь мозаики арабских мастеров во дворце короля Рожера II в Палермо. 1160—1170



Космическое дерево, растущее на «корабле мертвых», увозящем шамана в нижний мир. Деталь ритуальной ткани народности кроэ. Остров Суматра



Дерево Иессея. Миниатюра из псалтыри Генриха Блуаского.
Винчестер. 1140—1160



В нижней части шаманского костюма — чешуйчатое дерево, изображающее нисхождение шамана в загробный мир, представленный в верхней части костюма. Сибирь. Конец XIX в. Нью-Йорк, Американский музей естественной истории

ганизации пространства (в направлении извне вовнутрь); 4) введение операции порождения для перехода от одного этапа творения к следующему (простейший вариант причинного объяснения: В из А, т. е. В по причине А); 5) последовательное нисхождение от космологического и божественного к «историческому» и человеческому (ср. обычную цепь: создание Космоса из хаоса, основных частей Космоса, элементов Вселенной, ландшафта, растений, животных, первой человеческой брачной пары, людей, человеческого общества, культурной традиции, социальной организации, вождей /их временна́я последовательность/ и т. п.); 6) как следствие предыдущего — совмещение последнего члена космологического ряда с первым членом исторического (или хотя бы квазиисторического) ряда (на стыке этих двух рядов выступает нередко первый «культурный» герой, завершающий устроение Космоса /обычно уже в узкоземном масштабе/ и открывающий данную культурно-историческую традицию актом установления норм социального поведения членов коллектива, ср. Тане у маори, Прометей у греков, Дох у кетов, Мухаммед в суфийской космогонии Аттара и т. д.); 7) указание правил социального поведения и, в частности, нередко — правил брачных отношений для членов коллектива и, следовательно, схем родства. Последнее нуждается в дополнительном разъяснении. Как известно, схемы родства и правила брачных отношений нужно рассматривать как переинтерпретацию в социально-исторических терминах проблемы продолжения коллектива в потомстве и регулирования половых связей, определяющего в значительной степени важные параметры структуры общества. Социальные структуры, возникающие на этой основе, определяют собой широчайший круг фактов, которые актуальны для коллектива (божественного — в мифах, человеческого — в исторических описаниях): организация и форма поселения, состав возрастных групп в связи с их функциями, праздники и ритуалы, религиозно-юридические, экономические, политические функции, особенности языка и т. п. Эти структуры указывают не только характер генеалогических связей, но и являются шаблоном, образцом поведения для членов данного коллектива. Связи внутри подобных социальных структур как бы определяют каналы коммуникации как в человеческом, так и в божественном обществе (пантеон) и служат гарантией его стабильности. В этом смысле правила брачных отношений и предусматриваемые ими реальные генеалогические

цепи, действительно, отражают важнейший участок процесса универсального обмена (échange) культурными ценностями, без учета которого теряет свой смысл любое историческое или мифологическое описание.

Многочисленные факты из наиболее архаичных традиций в прошлом и настоящем свидетельствуют, что в текстах космологического периода выделяются, по крайней мере, три рода схем: 1) собственно космологические схемы, 2) схемы системы родства и брачных отношений, 3) схемы мифо-исторической традиции. В связи с темой И. и м. именно последние схемы представляют преимущественный интерес. Они состоят обычно из мифов и того, что условно называют «историческими» преданиями. Современные исследователи нередко ошибаются или сомневаются в правильности установления демаркационной линии между мифом и историческим преданием, хотя туземцы, как правило, не затрудняются в их разграничении. По-видимому, прав английский этнограф Б. Малиновский (в его анализе старой меланезийской традиции *libongo*), когда он связывает «исторические» предания с участием в них человеческих существ, подобных носителям данной традиции, во-первых, и с событиями, охватываемыми актуальной памятью коллектива (собственная память рассказчика, память поколения отцов, генеалогические схемы и т. п.), во-вторых. Из указанных особенностей вытекают некоторые существенные следствия. Так, в мифе в отличие от «исторического» предания случаются и такие события, которые немыслимы ни в каких других условиях. Иначе говоря, в мифе существует принципиально иная (более свободная, — с точки зрения исторического описания) дистрибуция элементов (ср. характеристику «доисторического» времени типа *алтжира* у австралийских туземцев /и сходного с ним времени «сновидений»/, когда легко осуществляются самые различные превращения: изменения тела, превращения человека в животное, переходы из одной сферы в другую и т. п.). Еще более показательны различия между другими видами «нарративной» прозы. Так, Э. Сепир, изучавший соотношение мифа и легенды у американских индейцев нутка, пришел к выводу, что оба эти жанра признаются сообщениями об истинных событиях, но миф относится к туманному прошлому, когда мир выглядел совсем иначе, чем теперь (животные еще имели человеческий облик, известные пле-

мена еще не заняли свои исторические территории и т. п.); легенда же, напротив, имеет дело с историческими персонажами человеческой природы; она относится к определенному месту и определенному племени, существующему и сейчас; она связана с событиями, обладающими актуальной ритуальной или социальной значимостью. Миф как предмет рассказа является всеобщей собственностью, легенда же может быть рассказана только теми, кто происходит по нисходящей линии от ее героя. Более сложная картина наблюдается при четырехчленной схеме «нарративов»: сказка, миф, историческое предание, священная история, которые, однако, можно идентифицировать с помощью двух пар признаков «сказочный — не-сказочный» и «сакральный — не-сакральный» (сказка — сказочна и не-сакральна; миф — сказочен и сакрален; историческое предание — не-сказочно и не-сакрально; священная история — не-сказочна и сакральна). Исследования в этой области (Сепир, Малиновский, фон Сюдов, Скотт Литтлтон, Бэском, Вансина и др.) не только помогают дифференцировать разные жанры внутри прозы, но и выстраивают цепь типологически возможных переходов между мифом и историей. Ср. такие промежуточные формы, как воспоминания, хроникальные заметки, свидетельские показания, рассказы о происхождении, меморат, которые непосредственно примыкают к историческим описаниям, но в своих истоках восходят к мифопоэтической традиции. Рассматривая всю сферу взаимоотношений И. и м., нельзя, конечно, пройти мимо проблемы связи агиографических легенд с мифом, с одной стороны, и с историческими текстами, с другой, и — шире — вопроса об «историзации» агиографических легенд и «мифологизации» («деисторизации») исторических текстов, вплоть до биографий реальных исторических лиц.

В связи с первыми образцами «исторической» прозы (хотя бы в очень условном понимании этой «историчности») существенно отметить известную «эгоцентричность» категории «исторического». Так, «историческими» признаются только свои предания. «Исторические» же предания соседнего племени квалифицируются данным племенем как лежащие в мифологическом времени и, следовательно, как мифология (впрочем, и члены иного коллектива также часто рассматриваются как не принадлежащие к человеческому роду). Другая особенность «исторических» преданий рассматриваемого здесь типа состоит в том, что за пределами охватываемого

актуальной памятью (обычно не более семи поколений для бесписьменных традиций) всё прошлое недифференцированно лежит в одной плоскости без различения более или менее удаленных от времени рассказчика событий. Актуальность «исторических» преданий, сопоставляемая с актуальностью мифов для мифопоэтического сознания, подтверждается, в частности, жанром этиологических объяснений основных объектов на территории данного коллектива и его основных социальных установлений и соответствующих прецедентов (ср. объяснения, которые даются юношам, прошедшим через инициацию, хранителями традиции /типа «инката» у аранта/ во время периодически совершаемых путешествий по старым племенным территориям). В силу операционного характера определения объектов в мифопоэтическом мышлении («как это сделано?», «как произошло?», «почему?» и т. п.) актуальная картина мира неминуемо связывается с космологическими схемами и с «историческими» преданиями, которые рассматриваются как прецедент, нуждающийся в его воспроизведении уже в силу того, что он имел место в «первоначальные» времена. Таким образом, «исторические» предания (генеалогические схемы и т. п.) уже внутри мифопоэтической традиции задают как бы временнóй диапазон данного коллектива, выраженный в терминах поколений — от предков в прошлом до потомков в будущем.

Когда в первом тысячелетии до нашей эры широкий круг народов и государств от Средиземноморья до Тихого океана приблизился и частично вошел в период исторического существования, появились раннеисторические описания, довольно определенно отличающиеся от более древних «квази-исторических» текстов. Раннеисторические описания полно и последовательно отражают названные выше особенности текстов космологического периода. Неслучайность этой преемственности вне сомнений. Но в этих же раннеисторических описаниях впервые обнаруживается кризис мифопоэтических установок предыдущего периода. В известный момент выяснилось, что космологические схемы в их стандартной традиционной форме уже не в состоянии удовлетворительно описывать и объяснять (а для той поры «описать» и «объяснить» суть синонимы) новые факты, которые приобрели для жизни общества значение, соизмеримое с ролью космологических фактов. Космологическая схема оказалась практически закрытой, и в конце ее стоял первый «культурный» ге-

рой. Тем самым всё последующее поневоле должно было рассматриваться как менее существенное и менее сакральное: мифологическое творчество не успевало снабжать мотивировками и своим авторитетом то, что возникало в жизни. Постепенно назревала парадоксальная ситуация, при которой многое существенное в жизни человека и человеческого коллектива оказалось лишенным санкций, исходящих из сферы мифологического. Раннеисторические описания в той или иной мере как раз и отражают результаты анализа некоторых ключевых принципов старой традиции при переходе от космологии к истории, от мифопоэтического взгляда на мир к логико-дискурсивному (научному) мировоззрению в его начальных формах. Поскольку старая космологическая традиция описывала лишь часть ситуаций, требующих объяснения, нужно было выработать новые типы описания, которые бы включали в себя и эти парадоксальные ситуации (возникшие, напр., в результате контактов своей и чужой традиций или в результате интеграции ряда традиций в единство более высокого порядка и т. п.). В новых, «исторических» фактах нужно было найти соответствия основным элементам и операциям космологических описаний. Сходная ситуация в то же самое время возникла на стыке мифа и науки, объясняющей природу. В известной степени параллельно переходу от космологической мифологии к натурфилософской науке совершался переход от космологических текстов и этиологических мифов к раннеисторическим описаниям. Последние усвоили от старой традиции построение, предполагающее ответ на некую серию вопросов. В этом смысле зачин «Се повѣсти времяньныхъ лѣтъ. Откуду есть пошла руская земля. Кто въ Киевѣ нача первѣе княжити и откуду руская земля стала есть» имеет за собой длительную традицию. Иногда в раннеисторических сочинениях вопросо-ответная форма становится стилистическим приемом (напр., нередко в ирландских сагах) или локализуется лишь в определенных местах текста (древнекитайские «Речи Царств» /«Го Юй»/). Вероятно, обилие диалогов в раннеисторических описаниях (хотя бы отчасти), объясняется следованием старой вопросо-ответной композиции (ср. чередование их в «Шу цзин» /«Книга Истории»/). Характерно, что Геродот прибегает к диалогам (иногда в форме вопросов и ответов) и тогда, когда описываются события, свидетелем которых Геродот не мог быть и о чем ему никто не мог рассказать как очевидец; подлинные же диа-

логи, обращения, речи и т. п., известные Геродоту, или вовсе не приводятся им, или даются в измененной форме (то же отчасти можно сказать о Таците и даже о древнекитайской исторической традиции, ср. т. наз. *юй янь*, «речи, вложенные в уста»). Даже в начальной русской летописи нередки случаи вопросо-ответного диалога, во многом аналогичного фольклорным образцам (ср.: Д. С. Лихачев). Но еще важнее, что само раннеисторическое описание обычно строилось как о т в е т, который необходимо н а й т и. Для нахождения ответа нужно было совершить определенные операции над текстом, ср., напр., метод рационалистической интерпретации мифов Геродотом (с такими приемами, как мотивированная замена, дублирование мотивов, синкретизм мотивов и т. п.) или метод обратных умозаключений Фукидида. В этом отношении поиск ответа в раннеисторических описаниях еще сохраняет связи с процедурой получения ответа в ритуалах, соответствующих космологическим текстам (ср. ведийск. «брахмодья», серии загадок космологического содержания, суд Божий с отгадыванием загадок, выбор решения гаданием и т. п.). Само обозначение раннеисторического описания нередко апеллирует к внутренней форме — ‘расспрашивание’ (таково первоначальное значение др. греч. ἱστορία, ср. ἱστορέω ‘расспрашивать, разузнавать’) или ‘разгадывание’. Характерно, что среди важнейших источников исторических сведений Геродот называет «расспросы» (ἱστορία); в известной мере это же относится и к Фукидиду.

Понимание времени и пространства в раннеисторических описаниях также сохраняет несомненные связи с космологическими текстами. В частности, и Геродот, и Фукидид, и Полибий полностью разделяют циклическую концепцию времени (отсюда — несостоятельность геродотовской хронологии или т. наз. «логическая» хронология Фукидида). Вместе с тем эту унаследованную от мифопоэтической традиции концепцию авторы раннеисторических описаний пытались преодолеть путем «распрямления» последнего по времени цикла за счет единиц, не образующих подциклы. В частности, эти попытки выражались в составлении списков, в которых упорядоченные в отношении друг друга элементы так или иначе соотносились с хронологией. Древнейшими образцами могут служить остатки древнеегипетской летописи, сохраненные «Палермским камнем» (XXV в. до н. э.), ассирийские списки эпонимов, т. наз. *лимму* (XII—VII вв. до н. э.), особенно древнекитайские тексты

исторического характера (история данного царствования, история династии, анналы, родовые таблички /с именами предков и датами их жизни/, появляющиеся в Чжоуский период) и т. д. Античная раннеисторическая традиция также богата списками, соотносимыми с временно́й осью (ср. генеалогические поэмы типа «Коринтиака» Евмела, анналистические труды, погодные официальные записи, наконец, «Генеалогии» логографов — Гекатея Милетского, Акусилая Аргосского, Ферекида, Харона из Лампсака, Гелланика Митиленского и др.). Показательно, что логографы начинают свои труды с мифологических времен (даже с сотворения мира), но в заключительных частях сообщают данные об исторических деятелях. При этом генеалогии могли трансформироваться в хронологические ряды при применении логографами метода исчисления по поколениям или анализа синхронизмов. Особый интерес представляет индийская генеалогическая традиция, начинающаяся с пуран и особых текстов квази-исторического жанра «Итихаса» (собств. — ‘история’). Эта традиция, особенно глубоко укорененная в мифологическом материале, сохраняется кое-где в Индии (нередко тайно) до сих пор. Генеалогисты не только составляют списки, позволяющие восстановить локальную историю на протяжении трех-четырех веков, включая описания сооружения для свадеб, рытья колодцев, свадеб, но и заполняют в основном мифологическим материалом временну́ю лакуну между эпохой творения и первым предком и историей последних 3-4 веков. В последнее время вскрыто немало генеалогических традиций в Океании, Африке, отчасти в Южной, Центральной и Северной Америке (ср. резьбу или записи по истории рода на тотемных столбах или широкое распространение разного рода историй рода, селения, браков и т. п. у индейцев Центральной Америки). В тенденции раннеисторических описаний исходить из ц и к л о в следует видеть продолжение мифопоэтического взгляда на время и на его крупнейшие единицы («Великий Год», эон у греков, *юга* у индийцев и т. п.). В тенденции же к выработке техники составления хронологических списков можно усмотреть два источника. С одной стороны, речь идет о практике измерений, свойственных космологической эпохе (измерить Вселенную и ее части значит воспроизвести некий акт творения). С другой стороны, анализ временно́й последовательности акта творения в космологических текстах позволил выделить общую схему, соотнести ее с

временнóй последовательностью и затем абстрагировать ее как раз в такой степени, чтобы сделать эту схему-операцию приложимой уже не к космологическим, а к историческим объектам.

Работам генеалогического типа в раннеисторической традиции соответствуют описания географического характера (не говоря о более ранних царских надписях или летописях, в которых перечисляются разные земли и области, ср. «Землеописание» Гекатея или «Каталог гор и морей» /«Шань хай цзин»/ и т. д.). В них нередко указываются расстояния, что часто лишено всякого практического смысла. Характерно, что и здесь описания часто начинаются с объектов космологического пространства. Таким образом, при переходе от космологической традиции к исторической, от мифа к истории Время и Пространство (и соответствующие им персонифицированные и деифицированные объекты типа Хроноса, Геи, Урана и т. п.) из участников мифа, космологической драмы превратились в р а м к и, внутри которых и развертывается исторический процесс. Такое понимание времени и пространства в истории стало настолько всеобщим, что многим представляется единственно возможным (ср. «Философию истории» Гегеля, особенно — «Введение»). Естественно, что такая трансформация категорий времени и пространства при переходе от мифа к истории могла стать возможной при условии десакрализации этих понятий и усвоении более свободных правил оперирования ими в новой области — истории. Подтверждение этому можно найти в тех раннеисторических сочинениях, которые в наибольшей степени способствовали утверждению исторического взгляда. К числу таких произведений принадлежат, во-первых, те, в которых автор сосредоточивает свое внимание на нескольких разных традициях (ср. Гелланика с его хронологической схемой всеобщей истории ряда различных стран или Сыма Цяня, чьи «Исторические записки» были первой сводной историей Китая), и, во-вторых, те, в которых автор, напротив, ограничивает себя предельно узким фрагментом описания (ср. историю Пелопоннесской войны Фукидида или «Историю Ранней династии Хань» семьи Бань). И первый и второй случай объединяются тем, что они предполагают максимальное удаление от сферы сакрального и, в частности, от мифа, хотя сам миф вполне находит себе место и в этих сочинениях, но он уже не играет определяющей роли в общей концепции, становясь эпизодом, деталью, наконец, элементом стиля.

Операция порождения элементов Космоса, отмечающая начало данного этапа в акте творения и, следовательно, переход от предыдущего этапа к последующему, также не осталась без продолжения в раннеисторических описаниях. Отмеченность начала и конца и организация их в целые последовательности с выделением соответствующих стадий рождения (возникновения), роста (увеличения), деградации (уменьшения), смерти (исчезновения) из мифологических и космологических текстов перешли и в ранние натурфилософские тексты (ср., напр., ионийскую философию от Фалеса и далее), и в раннеисторические. В последних эти понятия были перенесены из космологической сферы в собственно историческую, лишенную сакрального характера. Описывая историю городов, государств, династий, цивилизаций, историки пользовались понятиями рождения, роста, деградации и смерти как удобной схемой описания, в которой сами эти процессы уже не воспринимались как сакрализованные элементы космологической мистерии. Раннеисторические идеи изменчивости, превратности, круговорота времени и судьбы предполагают эту четырехэлементную схему (интересно, что эта схема удерживается и в ряде современных исторических концепций, ср. *genesis*, *growth*, *decline*, *death* у А. Тойнби, сходные категории у Шпенглера или — еще раньше — у К. Леонтьева).

Преемственность между мифом и историей, между космологическими и историческими описаниями состоит и в том, что последние предполагают как бы гипостазирование динамики процессов в акте творения и перенесение этой порождающей схемы на область, которая до тех пор рассматривалась как нечто статическое, аморфное, недифференцированное и не заслуживающее особого внимания. Получив таким образом свою структуру извне, эта область и стала объектом раннеисторических исследований. Направление движения истории, как правило, оказывалось нисходящим в силу наибольшей сакральности именно «начала» акта творения, когда только что созданную вселенную характеризовали абсолютная целостность и гармония. Далее по мере совершенствования частного утрачивалось единство и гармония целого, что и предопределило нисходящий («ухудшающийся») ход развития. Отсюда — широко распространенные представления о четырех веках, первым из которых был золотой, а последним — самый плохой и безнадежный — железный век гесиодовских «Трудов и Дней» или *Кали-юга* древ-

неиндийских концепций. Продолжение этой линии в пределах уже исторической традиции — рассказ о дальнейшем отклонении человека от Бога, о неизбежном пути к Страшному Суду и гибели. Впрочем, известны и инвертированные варианты, в которых золотой век помещался в конце и увенчивал весь путь развития (ср. разного рода хилиастические концепции).

Космологические представления не только задали ритм и направление раннеисторическим описаниям, но — в большей или меньшей степени — определили их номенклатуру, особенности содержания и стиля первых исторических трудов. Характерно, что ранние образцы их возникли (напр., в древнегреческой традиции) как жанр повествовательной литературы, теснейшим образом связанной с эпосом, мифологические основы которого не вызывают сомнений. Широкое включение в историческое повествование фольклорного (в частности, сказочного) материала также принадлежит к числу характерных особенностей трудов логографов или Геродота. Римская историографическая традиция, многими узами связанная с восхвалениями при похоронном обряде (*laudatio funebris*) и ее позднейшим продолжением в виде жизнеописания усопшего, также коренится в фольклорных источниках (ср. многие черты фольклорной стилистики у Тацита). То, что раннеисторические описания (особенно у Геродота) включают в себя большое количество мифологического и фантастического материала (пусть даже в рационалистической обработке), постоянные сообщения о затмениях, землетрясениях, о вмешательстве слепого случая (τύχη), о роли предзнаменований и т. п., — позволяют рассматривать эти описания как наследие по прямой линии мифопоэтической традиции. В этом смысле нельзя не согласиться с Аристотелем, когда он называет Геродота «мифологом» (μυϑολόγος). Но, конечно, нельзя забывать и о тех способах «рационализации» мифа, дифференциации собственно исторического и новеллистического материала, которые позволили Геродоту совершить переход от мифологии к истории. Вместе с тем нужно помнить, что исторические условия, в которых складывались эпические традиции, могли сильно различаться между собой и порождать тексты, в которых соотношение мифологического и исторического очень различно. Так, сплошь мифологизированные древнеиндийские эпические поэмы (Махабхарата, Рамаяна) или пураны противостоят сильно «историзированным» испанским романсам, т. наз. *cantares de gesta* и «Пе-

сни о моем Сиде» или исландским королевским или родовым сагам (ср. «Хеймскринглу» Снорри Стурлуссона).

Такие персонажи космологических текстов, как *царь*, *свои*, *чужие* и т. п., сохранили свою роль и в исторических текстах ранней поры, хотя космологические функции этих персонажей в значительной степени были утрачены и заменены историческими. Впрочем, еще у Геродота, как и у ряда других историков, свобода действий исторических персонажей мнима: они лишь исполнители воли участников космологического действа. И все-таки первые истории чаще всего строятся именно как описания царств (ср. древнекитайскую традицию) и войн, которые выступают как исторический аналог космологических конфликтов. Точно так же можно показать, что одно из излюбленных начал раннеисторических описаний — основание города (напр., Рима /ср. Тита Ливия/ или других великих городов, построенных на крови) — не только сочетает в себе миф и историю, но и косвенно отражает тему космологического творения.

Из других примеров усвоения наследия мифа в истории (соответственно — космологических элементов в историческом описании) уместно назвать трансформацию глобального детерминизма мифопоэтической эпохи в закон п р и ч и н н о с т и, появляющийся как у раннегреческих атомистов (и далее — у медиков), так и в раннеисторических сочинениях (ср. πρόφασις у Фукидида). Выработка понятия причинности применительно к истории и соединение его с идеей движения во времени более всего способствовало становлению истории как научной дисциплины и историзма как мировоззренческой конструкции. И в этом отношении заслуги Фукидида исключительны (постоянные ссылки Геродота на всесилие закона, детерминированность исторических событий не имели ничего общего с представлением о естественных и доступных постижению причинах). Характерна связь исторической концепции Фукидида с учением об элементах и с гиппократовской медициной. Это же учение о пяти (или четырех) элементах, сочетающихся друг с другом в разных последовательностях и в соответствии с разными принципами, уходя корнями в мифопоэтическую эпоху, стало предметом усиленных спекуляций в Китае Ханьской эпохи и повлияло впоследствии на многие стороны исторического учения Сыма Цяня (ср., напр., использование в истории понятия *тяньтун*, букв. — 'преемственность на троне', более глубоко — «круговорот»).

Наконец, наследием мифа в истории следует считать и фигуру родоначальника, основателя исторической традиции, которую часто относят и к мифу и к истории или же вообще сомневаются относительно ее реальности (ср. Рем и Ромул у римлян или Лях, Чех, Крак, Кий и т. п. у славян).

Эмансипация истории от мифа происходила не только в текстах, утративших свою сакральность и со временем давших начало науке истории, но и внутри старых мифопоэтических и религиозных традиций. Так, иранский вариант подступа к истории, отразившийся в историософии маздеизма и манихейства, характеризуется созданием квазиисторической схемы, укорененной, однако, в самых недрах космологического мировоззрения с сохранением всей системы сакральных ценностей (особенно важен гипертрофированный интерес к самой проблеме времени /ср. образ *Зервана*/, к его периодизации и эволюции, к связи с ним основных сил творения — как положительных, так и отрицательных). Вклад иудаизма в переход от мифа к истории состоял в декосмологизации Бога (который вышел из чисто природной сферы и проявляется полнее в прогрессивно-развивающемся времени, в истории, чем в космологии) и царя (который утрачивает свои космологические связи и, став не более чем наследственным вождем, включается в сеть исторических отношений, носящих профанический характер). Особенно радикальный вариант выхода из мифа в историю был предложен христианством. Именно оно впервые и полностью поместило Бога в историческое время, настаивая на историчности Иисуса Христа, пострадавшего во время Понтия Пилата. Тем самым время литургии впервые совпадает с историческим. В силу этого историческое время приобретает ценность, несоизмеримую с ценностью старого космологического времени. С появлением христианства утверждается взгляд, согласно которому человек живет не в сфере мифа и космологии, а в истории. И не случайно, что Блаженный Августин особо подчеркивал значение именно человеческой истории. Какие бы варианты соотношения истории и мифа не предлагались в более поздних исследованиях (в том числе и современных), не подлежат в настоящее время сомнению как суверенность и независимость истории и мифа, соответственно историзма и космологизма (мифопоэтического мировоззрения), так и их глубинные связи в прошлом и в настоящем.

ЛИТЕРАТУРА

Г.В.Ф. Гегель. Философия истории. СПб, 1993.
С.Я. Лурье. Геродот. М.—Л., 1947.
А. Хойслер. Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах. М., 1960.
Р. Менендес-Пидаль. Избранные произведения. М., 1961.
Е.М. Мелетинский. Происхождение героического эпоса. М., 1963.
Он же. Поэтика мифа. М., 1976.
М.И. Стеблин-Каменский. Мир саги. Л., 1971.
А.Я. Гуревич. История и сага. М., 1972.
Он же. Категории средневековой культуры. М., 1972.
В.Н. Топоров. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. 6. Тарту, 1973.
H. Delehaye. Les légendes hagiographiques. 2ème ed. Bruxelles, 1906.
Idem. La méthode historique et l'hagiographie // Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques. 5 serie. T. XVI. № 5—7. 1930.
F.M. Cornford. Thucydides Mythistoricus. L., 1907.
A. van Gennep. La formation des légends. P., 1910.
R.H. Lowie. Oral Tradition and History // Journ. of Amer. Folklore. 30. 1917.
O. Spengler. Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. München, 1920—1922.
W. Aly. Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen eine Untersuchung über die volkstümlichen Elemente der altgriechischen Prosaerzählung. Göttingen, 1921 (2. Augl. — 1969).
F.E. Pargiter. Ancient Indian Historical Tradition. L., 1922.
Te Rangi Hiroa (*P. H. Buck*). The Value of Tradition in Polynesian Research // Journ. of the Polynesian Soc. 30. 1926.
A.M. Hocart. Kingship. Oxford — L., 1927.
Idem. Kings and Councillors. Cairo, 1936.
K. Liestøl. The Origin of the Icelandic Family Sagas. Oslo, 1930.
R. Piddington. The Evidence of Tradition // Essays in Polynesian Ethnology / Ed. by R.W. Williamson. Cambridge, 1939.
W. von Sydow. Kategorien der Prosa-Volksdichtung // Selected Papers on Folklore. Copenhagen, 1948.
H. Frankfort. Kingship and the Gods. Chicago, 1948.
H. Frankfort, H.A. Frankfort, J.A. Wilson, Th. Jacobsen. Before Philosophy. A Study of the Primitive Myth. Harmondsworth, 1949.
K. Jaspers. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich, 1949.
M. Eliade. Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition. P., 1949.
Idem. La sacré et le profane. P., 1949.
J.L. Myres. Herodotus, Father of History. Oxford, 1953.
L.F. Newman. Folklore and History // Man. 54. 1954.

J. B. W. Robertson. Genealogies as a Basis for Maori Chronology // Journ. of the Polynesian Soc. 65. 1956.

I. Meyerson. Le temps, la mémoire, l'histoire // Journ. de Psychologie normale et pathologique. 53. № 3. 1956.

R. Firth. We, the Tikopia. A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia. L., 1957.

A. M. Shah, R. C. Schroff. The Vahīvancā Bāroṭs of Gujarat: a Caste of Genealogists and Mythographers // Journ. of Amer. Folklore. 71. 1958.

C. Lévi-Strauss. Anthropologie structurale. P., 1958.

Idem. Race et histoire. P., 1961.

Idem. La pensée sauvage. P., 1962.

J. Vansina. La valeur historique des traditions orales // Folia Scientifica Africae Centralis. 4. 1958.

Idem. De la tradition orale. Essai de méthode historique. Tervuren, 1961.

E. Sapir. Indian Legends from Vancouver Island // Journ. of Amer. Folklore. 72. 1959.

B. Malinowski. Argonauts of the Western Pacific. N. Y., 1961.

C. M. Bowra. Heroic Poetry. L., 1961.

P. Hallberg. The Icelandic Saga. Linkoln, Nebraska, 1962.

*P. Weis*s. History: Written and Lived. Carbondale, 1962.

M. Molé. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. P., 1963.

J -L. Chambard. La Pothī du Jagā ou le registre secret d'un généalogiste du village en Inde Centrale // L'Homme. III. № 1. 1963.

L. Honko. Memorates and the Study of Folk Beliefs // Journ. of the Folklore Institute. 1. 1964.

R. Dorson. Oral Tradition and Written History // Journ. of the Folklore Institute. 1. 1964.

C.-M. Edsman. Histoire et religion // Temenos. 1. 1965.

C. S. Littleton. A Two-Dimensional Scheme for the Classification of Narratives // Journ. of Amer. Folklore. 78. 1965.

W. Bascom. The Forms of Folklore: Prose Narratives // Journ. of Amer. Folklore. 78. 1965.

A. J. Toynbee. Change and Habit. L., 1966.

J. Pentikäinen. Grenzprobleme zwischen Memorat und Sage // Temenos. 3. 1968.

G. Dumézil. Mythe et Epopée. 1—3. P., 1968—1973.

Idem. Heur et malheur du guerrier. P., 1969.

J.-P. Vernant. Mythe et pensée chez les grecs. P., 1969.

К

КВАДРАТ — один из распространенных мифопоэтических символов. Мифопоэтическое использование К. акцентирует его особенности как геометрической фигуры. Из самого широкого круга мифопоэтических источников — церемониалов гадания при выборе места в архаических строительных ритуалах (например, у хеттов, индийцев, римлян), «сонников» и сборников примет (от Древнего Востока и до Мартына Задеки), пифагорейско-орфических текстов, средневековой «семантической» геометрии, в которой свойства геометрических фигур соотносились с «добродетелями», геральдики и этикета и т. п., — выявляется связь К. с такими отправляющимися от геометрической специфики К. идеями, как число четыре, абсолютное равенство, простота, прямота, единообразие, порядок, правота, истина, справедливость, мудрость, честь, земля. К. или четырехугольник (в более общем варианте), как и соотносимый с ними *круг*, образуют горизонтальную плоскость схемы *мирового дерева*; при этом особенно выделяются углы и середины сторон, обозначающие четыре или восемь основных направлений. В этих точках нередко находятся «малые» (или периферийные) мировые деревья, божества, в частности те, которые персонифицируют страны света (часто в этой роли выступают антропоморфизированные ветры), разного рода эмблемы, нередко восходящие к основным космическим элементам или стихиям. Шаманские карты или четырехчастные бубны, изображения картины мира на некоторых других сакральных предметах четырёхугольной формы, ацтекские схемы, вписанные в К., все элементы которого соотнесены с особым кругом значений и через это друг с другом, служат наглядным примером моделирования мира (см. *Модель мира*) в целом, прежде всего в его горизонтальном аспекте. Четырехугольная (обычно именно квадратная) схема совмещает в себе классификационную систему двоичных противопоставлений, описывающих мир (верх — низ, правый — левый и т. п.), или основных элементов мира (ср. четырехчленные системы типа

«огонь — вода — земля — воздух») с образом идеально устойчивой структуры, статической целостности, интегрирующей в себе основные параметры *космоса*. К. служил моделью многих храмовых сооружений (зиккурат, пирамида, пагода, церковь, чум и т. п.), которые в свою очередь рассматривались как образ мира. Квадратная структура использовалась для описания не только пространственного состава вселенной (страны света, направления, центр) и основных временны́х координат (четыре части суток, четыре времени года, четыре мировых века, четыре человеческих возраста), но и целого ряда четырехчленных классификаций в социальной сфере [четыре социальных класса, четыре ранга (ср. социальную иерархию в Китае эпохи Чжоу), четыре *варны*, касты, четыре брачных класса].

К. в его определенной символической функции нередко определял форму поселения, в котором видели образ космоса, «малый» мир. Так называемые «квадратные» поселения нередко противопоставлялись «круглым». Противопоставление К. кругу принадлежит к числу наиболее значимых и повсеместно распространенных, причем оно определяет структуру разных уровней — от состава космоса (ср. в старокитайском трактате «Ли цзи» утверждение о том, что небо кругло, а земля квадратна) до основного принципа членения человеческого коллектива (с К. соотносится мужское, а с кругом женское). Но обычно сакральное значение К. менее выражено, чем в случае с кругом. В известном смысле и *крест* конституируется внутри К., и поэтому К. иногда выступает в части функций, присущих кресту, правда, в ослабленном виде. Стоит указать на особую роль К. и соответствующих построений в ритуале (между прочим, в связи с квадратной формой алтаря). В частности, это относится к древнему ритуалу плодородия у американских индейцев, который позже дал начало так называемым «квадратным» танцам. К. — одна из составных частей орнамента архаичного типа. Вместе с тем К. широко распространен и в поздней символике и эмблематике. Ср., например, особую роль К. в масонстве, в частности в связи со строительной символикой.

ЛИТЕРАТУРА

В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974: 288—302.

C. T. Bertling. Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien. ’s-Gravenhage, 1954.

W. Müller. Die blaue Hütte. Wiesbaden, 1954.

Idem. Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer. Wiesbaden, 1955.
Idem. Stufenpyramiden in Mexiko und Kambodscha // Paideuma. 1958. Bd 6. H. 8.
Idem. Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel. Stuttg., 1961.
См. также литературу при статье *Геометрические символы*.

КОЗЕЛ. — Мифологические представления о К. подчеркивают прежде всего его исключительную сексуальность (в сниженном плане — похотливость) и плодовитость. В этом смысле неслучайна его связь с такими мифологическими персонажами, олицетворяющими эти качества, как Громовержец в реконструируемом основном мифе, где К. является ездовым животным Громовержца (ср. такие конкретно засвидетельствованные примеры, как литовский Перкунас, славянский Перун, скандинавский Тор, у которых колесница запряжена К.), или божества, так или иначе связанные с плодородием, в частности, с буйной растительностью (ср.: Пушан у индийцев, Пан у греков и т. п.). Вместе с тем и в мифах и особенно в восходящих к ним мотивах традиционных представлений указывается на бесполезность и непригодность К., а иногда и козы (ср. *как от козла /ни шерсти, ни/ молока, козла доить, отставной козы барабанщик* и т. д.), на некую его сомнительность, нечистоту, несакральность (ср. противопоставление К. /или козлищ/ агнцу). Наконец, К. связывается и с Нижним миром (по славянским поверьям, водяного можно умиротворить шерстью черного К.; злой домовой мучает всех животных, кроме К. и собаки; др.-инд. *Аджа Экапад*, одноногий К., связан с обоими мирами; у дьявола козлиное копыто; в некоторых традициях во время похоронного обряда черный К. приносился в жертву, чтобы служить умершему пищей, которая поможет ему возродиться и т. п.) и тем самым с жертвоприношением особого рода. Следы его можно видеть в библейском образе козла, сжигаемого для отпущения грехов у древних евреев («И приведет Аарон козла, на которого вышел жребий для Господа, и принесет его в жертву за грех. А козла, на которого вышел жребий для отпущения, поставить живого перед Господом, чтобы совершить над ним очищение и отослать его в пустыню для отпущения». Левит 16.9—10). Через мотив жертвоприношения К., собственно, и восстанавливается его связь с основным мифом, правда, на основании более поздних источников. В сказке об Аленушке и братце Иванушке, обнаружива-

ющей несомненные связи с ритуалом, подчеркивается мотив замышляемого убийства обращенного в К. Иванушки; при этом убийство изображается как некое жертвоприношение (*Огни горят горючие, котлы кипят кипучие, точат ножи булатные, хотят к о з л а зарезати*…; ср. также выражения *забивать козла*, восходящее к ритуальной практике через посредство пожарной среды /пожарный козел; особое значение у пожарных придавалось обряду похорон К.; ср. связь К. с кузнецами/, *драть козу*; *драть, как Сидорову козу* при том 〈, что〉 Сидор — вырожденное продолжение Громовержца). В этом контексте особенно показательны такие обрядовые действа, как сбрасывание К. с колокольни в Чехии и Словакии, рождественские и масленичные обходы «туроня» в сопровождении старого деда-стрелка, пытающегося стрелой или палкой поразить «туроня», или игры ряженых с козой, в которых сначала поется *Где коза ходит, там жито родит* …, *где коза ногою, там жито копною*… (аспект плодородия), потом козу убивают стрелой, а затем она вновь оживает, и опять поется песня о плодородии. В этом последнем обряде, как и в русской сказке, заслуживают внимания две особенности: заклание К. (или козы) не состоялось, смерть оказалась мнимой (или же: после смерти снова наступила жизнь), во-первых, и мотив травестийности (К. — превращенный Иванушка, «туроня» изображают два человека, ср. коза = мальчик и такие загадки о К., как *С бородой уродился, Богу угодился, святой быть не может* или *С бородой, а не мужик*; в сказке «Сопливый козел» /Афанасьев № 277/ К. — превращенный добрый молодец), во-вторых. Эта амбивалентность, свойственная образу К. (жизнь — смерть, животное — человек), многое объясняет в его судьбе, как она представлена фольклорными текстами, сферой неприличного, языком. Ореол двусмысленности, сомнительности, непристойности, иронии прочно связывается с образом К. Но в схему основного мифа К. включается и через противопоставление огня и воды (*огни горят*…, *котлы кипят*…), т. е. тех двух стихий, которыми как раз и ведает Громовержец (молния и гроза); в частности, и пожарные побеждают огонь водой. Аспект плодородия определяется не только связью К. с божествами этого типа — Пушаном (при жертвоприношении коня он получил в качестве своей доли К.; поэтому о нем говорят, как о боге, у которого вместо коня в упряжке К.; ср. выражение *Служить за козла на конюшне*) или прусским Пушкайтсом (он связан с бузиной, которая в



Краснофигурный кратер. Музей Альбертинум, Дрезден

других традициях, напр., у румын, соотносится с К.; кстати, в бузину не бьет молния; ср. обычай сжигания этого растения в Сочельник, т. е. день, посвященный Громовержцу). Существуют и свидетельства, почерпнутые из ритуальной сферы. В частности, перед описанием Пушкайтса в одном из основных старых текстов о нем находится глава о почитании козла, об обряде его жертвоприношения и связанной с ним символике изобилия. Русская сказка о козе лупленой или словацкая ритуальная игра в козу содержит мотив выживания козой из своего жилища всех других зверей и мотив изгнания самой козы ужалившей ее пчелой или уколовшим ее ежом. Такое насильственное извлечение из своего убежища мифологического персонажа, олицетворяющего плодородие, позволяет — через целый ряд промежуточных этапов — сопоставить козу с образами древних переднеазиатских божеств плодородия типа хеттского Телепинуса, также ужаленного пчелой и после этого вышедшего наружу. Уместно вспомнить, что козлоногого и козлобородого Пана, которому в жертву приносят, в частности, К., можно сопоставить с изображением козлообразных бородатых существ в связи с мотивом сбора урожая на знаменитой вазе элевсинского круга, хранившейся до войны в Дрездене, или с мотивом превращения Диониса в К. (видимо, в этой

же перспективе следует рассматривать древнегреческое представление о К. как одном из проводников Солнца, что подтверждается отчасти и связью Пушана с Солнцем). В некоторых традициях ритуалы плодородия предусматривали соитие женщин с К. Древнейшие изображения К. в палеолитической живописи, как и более поздние образцы типа «К. у дерева, “штандарта” и т. п.» (ср. статуэтку из Ура — золотой козленок, запутавшийся в ветвях, или изображение К. на печати из Мохенджо-Даро; К. был минойским богом убывающего года, тогда как баран — богом прибывающего года) вплоть до мотива *Как пошел наш козел да по ельничку…*, позволяют углубить мифологическую историю образа К. Та же цель достигается обращением к божествам, связанным с К. в мифах. Помимо уже указанных, ср.: Геру, жену Зевса (ср. также Зевса и козу Амалтею), Гермеса, Диониса, Афродиту; Агни, Варуну; Мардука, Таммуза, Нин-Гирсу, Эа, Аншара и т. п. (сочетание козлиных и львиных черт воплощает Мин). Иногда с К. соотносятся некоторые мифологически и сакрально отмеченные атрибуты, позволяющие восстановить важные звенья мифа или соответствующих представлений. Так, Эгис, или Эгида (собств. — ‘козья шкура’), — атрибут Зевса, Афины, иногда и Аполлона. По Гомеру, Эгида представляет собой щит, который Гефест сделал для Зевса («эгидодержавный»). В более позднее время считалось, что Эгида — это шкура козы Амалтеи, натянутая на щит (некоторые видят здесь воспоминание о древнейшем обычае защищать левую руку козьей шкурой). Другой вариант мифа изображает Эгиду как огнедышащее чудовище, порожденное Геей и убитое Афиной, сделавшей себе из него щит (с середины VI в. до н. э. Эгида становится постоянным атрибутом Афины; каждый год К. приносился в жертву на Акрополе, и его шкура возлагалась как Эгида на статую Афины). Связь Эгиды с божествами грозы и сам факт, что она была символом тучи, скрывавшей молнии Зевса, снова отсылает нас (хотя и опосредствованно) к мотиву Громовержца и его К. Наконец, существенно помнить об астрономическом и временнóм использовании этого образа (ср. *Capricornus* или Рогатый К. как один из знаков Зодиака или название месяца, связанное с К., в китайской и некоторых других «анимальных» календарях, не говоря уж о символическом значении К. в мифах, фольклоре, медицине, геральдике, сновидениях и т. д. (сладострастие, плодородие, богатство, жизнь — смерть, глупость, непостоянство в любви и т. д.).

ЛИТЕРАТУРА

П. Г. Богатырев. Вопросы теории народного искусства. М., 1971: 34—37.

В. Н. Топоров. Русск. «заби(ва)ть козла» // Studia linguistica Alexandro Vasilii filio Issatschenko a collegis amicisque oblata. Lisse, 1978.

G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1. N. Y., 1962: 38—39, 665—666.

КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И КОСМОГОНИЧЕСКИЕ МИФЫ. — Среди всех известных мифов К. м. занимают особое место, как и К. п. среди других форм мировоззрения мифопоэтической эпохи. Эта особая выделенность К. м. и к. п. объясняется тем, что они описывают пространственно-временны́е параметры Вселенной, какой она представлялась человеку мифопоэтической эпохи, т. е. условия, в которых протекало существование человека и всего того, что было с ним связано и могло стать объектом мифотворчества. К. п. концентрировались прежде всего вокруг актуального состояния Вселенной (синхронический аспект): структура мира, состав его частей, их связь и функции, иногда количественные параметры. К. м. описывали и, следовательно, объясняли (т. к. для мифопоэтической эпохи «описать» и означает «объяснить», поскольку по идее произвольное предицирование было лишено санкции истинности), к а к в о з н и к л а Вселенная (диахронический аспект). Операционность мифопоэтического мышления в условиях установки на глобальный детерминизм всех элементов мироздания и всего, что в нем происходит, связывала воедино актуальное состояние Вселенной с его происхождением как следствие с причиной. Более того, только то К. п. могло считаться истинным и включенным в круг сакрализованного знания как ценнейшего достояния коллектива, которое имело аналог в К. м. в виде текста о происхождении объекта данного К. п. В этом отношении существует принципиальная разница между мифопоэтической эпохой, строго говоря не знающей неинтерпретированных представлений, и исторической эпохой, в которой есть место для них или же допускаются взаимоисключающие интерпретации в пределах одного социума. Другое существенное различие между мифопоэтической космологией и современными научными космологическими теориями состоит в объеме того материала, который включается в понятие космологии и космогонии. Мифопоэтическое мировоззрение исходит из тожде-

ства (или, по крайней мере, связанности, чаще всего организованной как одно-однозначная) макрокосма и микрокосма, природы и человека. Будучи подобием Вселенной, человек (в мифах о происхождении Вселенной из тела первочеловека скорее Вселенная подобна ему) как таковой один из крайних элементов космологической схемы, и он, естественно, включается в сферу космологии. Лишь тогда, когда появляется особая культурная традиция и оформляются социальные институции, свойственные именно данному коллективу, можно говорить о материале, уже не перерабатываемом мифами космологического типа. Впрочем, и в этих условиях космологическое мировоззрение и совокупность выработанных в его пределах операционных приемов продолжают оказывать сильное (иногда даже определяющее) влияние на способ интерпретации уже собственно не космологического материала (см. *История и мифы*). Во всяком случае все традиции, принимающие единый закон (или принцип), действию которого подчинены и сфера природы и сфера социального, исторического и даже политического, обнаруживают внутри себя довольно непосредственную зависимость социально-исторического от космологического (ср. Древний Китай, Древнюю Индию, Древнюю Грецию, включая начало натурфилософии и Пифагора, древние культуры Америки и т. п.). С точки зрения мифопоэтической эпохи, человеческое общество структурируется и детерминируется в большей степени космологическими принципами и аналогиями, нежели своими внутренними законами (точнее, эти космологические принципы и являются глубоко интериоризированными внутренними характеристиками коллектива). Поэтому можно с основанием говорить о том, что человеческое общество этой эпохи образуется более сложным сочетанием элементов с космологической телеологией. Разумеется, есть профанический уровень жизни человека («низкие» заботы, злоба дня), но он не входит в систему высших ценностей, в некотором очень важном отношении он несуществен. Существенно, реально лишь то, что сакрализовано, а сакрализовано лишь то, что составляет часть космоса, причастно к нему, выводимо из него. Только в сакрализованном мире известны правила его организации, относящиеся к структуре пространства и времени. Вне его — хаос, царство случайного. Для мифопоэтического взгляда характерно признание негомогенности пространства и времени. Высшей ценностью (максимум сакральности) облада-

ет та точка в пространстве и времени, где и когда совершился акт творения, т. е. центр мира, место где проходит ось мира (*axis mundi*), отмечаемая мировым деревом, столпом, горой, огнем (ср. огонь как бог центра в древнемексиканской традиции), алтарем, троном и т. п., и «в начале», т. е. само время творения. К. м. потому и занимают особое место в иерархии мифов, что они связаны именно с этими двумя основными координатами, задающими схему развертывания всего, что есть, в пространстве и времени. И ритуал (особенно основной годовой) также соотнесен с этими исходными координатами и мотивируется соответствующим К. м. То, что было вызвано к бытию в акте творения, может и должно быть воспроизведено в ритуале, т. к. только это воспроизведение (повторение) гарантирует безопасность коллектива. В этом смысле лежащая «в начале» космологическая драма — пример и руководство в жизни человека и общества. Чтобы воспроизвести акт творения в ритуале, нужно уметь находить «центр мира» («пуп земли») и тот момент, когда профаническая деятельность прерывается, время останавливается, как бы возвращаясь к тому, что было «в начале». Актуальность этой задачи подтверждается исключительной ролью измерений разного рода в архаичных культурах. Следует подчеркнуть, что указанные точки организуют весь пространственно-временной континуум. «Центр мира» совпадает с центром ряда вписанных друг в друга сакральных объектов — космоса, земли, страны, города, храма, алтаря. В этом отношении все эти объекты изоморфны друг другу и изофункциональны. Во временнóм плане «в начале» повторяется во время праздника, который своей структурой воспроизводит ту порубежную кризисную ситуацию, когда из хаоса возникает космос. Праздник начинается с того, что отрицается существующий статус, утверждается нечто противоположное норме, все отношения перевернуты, все подверглось переоценке, и кончается восстановлением организованного целого путем дифференциации элементов космоса и хаоса с помощью системы основных семантических противопоставлений. Эти противопоставления, понимаемые как наиболее общий код мифопоэтических текстов, полнее всего реализуются именно в К. м. и К. п. (ср.: верх — низ, небо — земля, земля — нижний мир, правый — левый, юг — север, восток — запад, суша — море, день — ночь, весна — зима, солнце — месяц, огонь — влага, чет — нечет, жизнь — смерть, мужской — женский,

видимый — невидимый и т. п.). В силу этого можно утверждать, что космологический код в архаических культурах обладает особенно большими «разрешающими» способностями, а сами космологические классификаторы обнаруживают часто тенденцию к персонификации (ср. Отец-Небо, Мать-Земля, Солнце и Месяц в сюжете небесной свадьбы) и к вхождению в мифологические мотивы. Наконец, нужно подчеркнуть, что и в К. п. и в К. м. все время обыгрывается тема тождества в двух вариантах — положительном («это есть то») и отрицательном («это не есть то»).

Эти самые общие космологические принципы обнаруживаются почти во всех архаичных традициях и прослеживаются даже в таких развитых и усложненных мифологиях, как греческая или индийская. Впрочем, в ряде случаев выявление этих принципов требует специального исследования или даже реконструкции, не говоря о необходимости обращения к ритуалу, который ввиду своей преимущественной архаичности часто лучше сохраняет верность исходной схеме. Общность космологических принципов объясняет довольно значительную однородность К. п. об устройстве Вселенной в подавляющем большинстве архаичных традиций. Все они так или иначе ориентированы на некий центр (реальный или мыслимый), который является пересечением трех осей — одной вертикальной (небо — земля — нижний мир) и двух горизонтальных (перпендикулярных друг другу). Таким образом, речь идет о совмещенном центре, определяемом с помощью таких противопоставлений, как верх — низ, небо — нижний мир, север — юг, восток — запад, правый — левый, передний — задний. Надежность в отыскании центра сама по себе весьма показательна, поскольку именно в центре, на земле, в сакральном своем месте помещает себя субъект мифа. Через центр проходят две оси симметрии, на каждой из которых отмечаются другие космологические объекты: по вертикали — небо и нижний мир, по горизонтали — страны света или Мировой Океан, окружающий Землю, которая нередко представляется в виде диска, шайбы, иногда квадрата. Количество небес и нижних миров может умножаться, чаще всего симметрично (хотя есть и исключения, ср. 13 небес и 9 подземных миров у древних майя), обычно в отношении кратности некиим сакральным числовым константам — три, семь, девять, двенадцать, тридцать три (ср. в Индии). Нередко каждое из небес связано с особым божеством,

иногда с разными ипостасями одного божества (напр., с сыновьями главного бога, как, напр., у алтайских народов). То же верно и для разных ярусов подземного царства. Иногда Нижний мир трактуется как хаос, что влечет за собой исключение его из трехчленной схемы космической Вселенной; причем эта схема может достраиваться по обряду древнеиндийской модели: небо — промежуточное пространство (атмосфера) — земля. Также и горизонтальная структура Вселенной может усложняться, но при этом существенны иные числовые константы — четыре, восемь и т. д. [ср. введение промежуточных стран света (и их хранителей) иногда в таком количестве, что квадратная структура горизонтальной плоскости начинает приближаться к кругу]; иногда и сам центр дифференцируется: два мировых дерева, три мировые горы и т. п. Указанные числа задают размеры космоса в единицах мифологизированной и сакрализованной математики. Исходными здесь являются т р и как образ динамической целостности движения и ч е т ы р е как образ статической целостности, устойчивости, покоя (ср., напр., роль этих чисел в космологической схеме зуньи). Обе координаты проверяются и контролируются мифологическими «передвижениями» героев: сверху вниз (небо → земля → нижний мир) и — реже — обратно снизу вверх (исключение: земля → небо) и по горизонтали из центра к периферии. В К. м. преобладают путешествия по вертикали и совершаются они чаще всего богами или богоравными культурными героями (ср. схождение в нижний мир богов или Гильгамеша, Орфея и т. п.); шаманская практика и весь жанр космологических «перегринаций» подчеркивают именно вертикальность движения. Зато за пределами К. м. и особенно в мифологизированных текстах типа сказок боги, а еще чаще герои совершают движения в горизонтальной плоскости; из «своего» центра на «чужую» периферию (ср. в заговорах: из избы дверьми во двор, со двора воротами в поле, за поле, за лес, за гору к синему морю и т. п.). Предельности Вселенной в пространстве в К. п. соответствует предельность ее во времени. Развитие во времени мыслится как серия циклов (ср. изоморфность большого, среднего и малого циклов — года, месяца и суток, мифы о четырех веках, мифологические понятия *эон*, *юга*, концепцию сменяющих друг друга периодов у древних народов Месоамерики и т. п.). Нередко грань между циклами обозначается катастрофой — гибелью мира от огня или потопа («экпи-

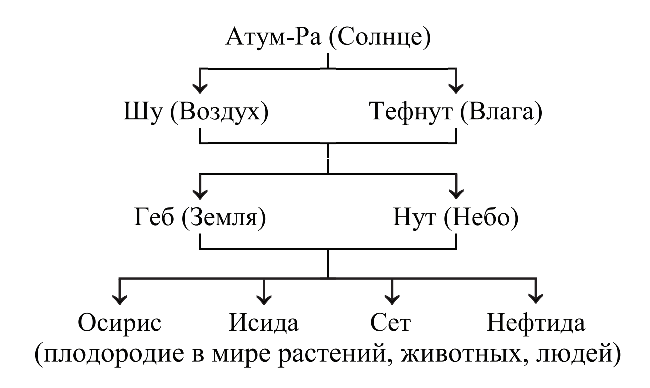
росис», «катаклизм»). Таким образом, Вселенная и в пространстве и во времени неоднократно возрождается, и это повторение может быть бесконечным. Впрочем, в мифологических системах с сильно развитыми хилиастическими настроениями возникает идея конца Вселенной или, по крайней мере, прекращения цикла повторений. Вместе с тем необходимо отметить, что бóльшая часть не-К. м., особенно в сильно антропоморфизированных мифологических системах типа древнегреческой, не затрагивает этих экстремальных для данного пространственно-временнóго космоса ситуаций; более того, во многих мифах этого типа мифологическое пространство и время предельно сближается с человекосообразным и бытовым пространством и временем.

К. м. довольно часто начинаются с описания того, что предшествовало творению, т. е. небытия, часто уподобляемого хаосу. Тексты этого рода в самых разных традициях отличаются исключительным единообразием: описывающий состояние до творения помещает себя в эпоху, когда космос и все его части уже созданы; в такой ситуации единственный способ описания хаоса на языке «артикулированного» космоса предполагает серию негативных положений относительно основных элементов космического устройства. Ср. несколько примеров: «Тогда не было ни сущего, ни не-сущего; не было ни воздушного пространства, ни неба над ним... Тогда не было ни смерти, ни бессмертия, не было различия между ночью и днем... Вначале тьма была сокрыта тьмою, всё это неразличимо, текуче...» (Ригведа X, 129, 1—3); — «Не существовало еще небо и не существовала земля. Не было еще ни почвы, ни змей в этом месте. Я сотворил их там из Нуна, из небытия. Не нашел я себе места, на которое я мог бы там встать...» (Гелиопольская версия древнеегипетского мифа творения); — «В начале времен не было в мире ни песка, ни моря, ни волн холодных, земли еще не было и небосвода, бездна сияла, трава не росла» («Старшая Эдда»); — «Это — рассказ о том, как всё было в состоянии неизвестности, всё холодное, всё в молчании; всё бездвижное, тихое; и пространство неба было пусто… Не было ни человека, ни животного, ни птиц, рыб, крабов, деревьев, камней, пещер, ущелий, трав, не было лесов... Не было еще ничего соединенного..., не было ничего, что могло бы двигаться... Не было ничего, что существовало бы, что могло бы иметь существование...» («Пополь-Вух»); — «Тогда не было ни неба, ни земли; ни неба, ни

земли, ни даже синего моря...» (в украинской версии) и т. п. Сходная картина восстанавливается по шумерской, вавилонской, древнееврейской, древнегреческой, сибирским, полинезийским и многим другим версиям К. м.

К. м. другого рода, напротив, состоят из серии утверждений о последовательном сотворении элементов мироздания. Среди них прежде всего нужно выделить элементы, или стихии: огонь, вода, земля, воздух, к которым иногда добавляется пятая стихия, условно соответствующая эфиру. Стихии образуют первичный материал для строительства космоса. Смешанные и неразделимые в хаосе, они разъединяются и «очищаются» в результате элементарных космогонических актов-инвариантов, которые совершаются при космогенезе (каждый из этих актов может воплощаться в целой серии разных действий-мотивов в мифе, объединяемой лишь наличием общего космологического задания). К числу основных космогонических актов относятся такие, как разъединение скрытых в хаосе стихий или неба и земли, установление пространственного объема Вселенной, создание (установление) космической опоры (мировое дерево, гора, столп и т. п.), осуществление посредничества в пределах созданного космического пространства, наполнение пространства, охватывание всего сущего как реализация свойства ‘быть единым’ (аспект целостности и единства Вселенной), выход за пределы Вселенной и т. д. Эти акты в своей совокупности описывают становление Вселенной (космогонический аспект) и результат этого становления — сотворенный космос, его состав и параметры (космологический аспект). Оба эти аспекта лежат в основе модели мира архаичных коллективов мифопоэтической эпохи. В частности, эта космологизированная модель объясняет переход от неорганизованного, обуженного и ужасного хаоса к организованному широкому пространству космоса, т. е. к порядку и артикулированной целостности (ср. роль этих принципов в старой китайской традиции). Для К. м. этого типа характерно введение числовых показателей, которые относятся или к порядковому номеру этапа творения, или к количеству элементов мироздания на данном этапе его развития. В идеальной схеме оба эти варианта сводятся к одному, имеющему примерно следующий вид: «о д и н объект на п е р в о м шаге порождает два объекта» — «д в а объекта на в т о р о м шаге порождают три объекта» — «т р и объекта на т р е т ь е м

шаге...» и т. д. (такая форма находит подтверждение в безразличии к размежеванию количественной и порядковой функции чисел в ряде архаичных культур, в том числе в старой китайской традиции). Такие К. м. основаны на элементарной логике обычных схем порождения, зафиксированных во многих мифах творения. Ср., напр., гелиопольскую версию:



или шумерскую схему, где Космическая Гора порождает Ан (Небо) и Ки (Землю), они порождают Энлиля, главу пантеона, хозяина земли, основателя Ниппура. В наиболее полном виде подобная схема представлена в начале книги «Бытия» («И сказал Бог: да будет свет... и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью...: день о д и н. — И сказал Бог: да будет твердь посреди воды... И создал Бог твердь; и отделил воду... И назвал Бог твердь небом...: день в т о р о й…» и т. д. вплоть до с е д ь м о г о дня); исходное положение описывается фразой «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною». Подобным же образом (но без числового упорядочения) построена гераклеопольская версия мифа о сотворении мира (порядок появления объектов: небо и земля… воздух... растения, животные, птицы и рыбы… свет… молельня… князья…), ср. шумерскую схему и многие другие. Иногда порядок творения подчеркивается не только числовыми показателями, но и чередованием вопросов и ответов, отсылающих нас к практике основного ритуала, мотивируемого как раз К. м. Ср. в «Старшей Эдде»: «Дай п е р в ы й ответ... как создали з е м л ю, как н е б о возникло...?» — «Имира плоть стала землей... небом стал череп...» — «В т о р о й дай ответ... л у н а как возникла... как со-

здано солнце?» — ... и т. д. или в среднеиранских текстах («Риваят», «Бундахишн») со схемой: во-первых, установление неба, во-вторых, установление земли, в-третьих, приведение в движение солнца, в-четвертых, приведение в движение луны и т. д. (звезды, злаки, запах и вкус, огонь, младенец, птицы, воды и т. д.). Ср. сходную ситуацию в ведийских «брахмодья», словесной части ритуала, построенной как серия загадок и отгадок на космогонические темы. Подобные схемы определяют К. м. и в традициях, не прошедших через стадию литературной обработки. Так, широко распространенный в Евразии и Северной Америке К. м., в котором демиургом выступает гагара, строится в соответствии с принципом: Ныряет в море одна птица и остается там один день. Потом ныряют две птицы и остаются там два дня... Наконец, ныряют в море семь птиц и остаются там семь дней, в результате чего был сотворен мир [ср. идею семиярусности или семичленности (зуньи) Вселенной или неба, подтверждаемую использованием числа «семь» в таких образах Вселенной, как мировое дерево с семью ветвями, семиэтажный зиккурат, семиярусная пирамида и т. п.].

Выше было указано, каким образом строится К. м. в отношении последовательности этапов творения и содержания каждого из них. Говоря в общем, К. м. соответствует сюжетной схеме, в которой движение осуществляется в следующих направлениях: от прошлого к настоящему, от божественного к человеческому, от космического и природного к культурному и социальному, от стихий к артефактам (вещам и соответствующим институциям), иначе говоря, — от внешнего и далекого к внутреннему и близкому. Для типологии К. м., помимо уже охарактеризованных черт, особенно существенны еще три параметра. Два из них обозначают крайние точки эпохи творения, т. е. ее начало и ее конец, чему на уровне мифологических персонажей соответствуют творец и тварь, последнее звено в цепи творения — человек, который вместе с тем открывает уже другую серию мифов, связанную с человеческими деяниями, с достижениями и завоеваниями культурного героя во временно́м отрезке вплоть до рубежа мифопоэтической и исторической эпохи. Третий параметр связан с ответом на вопрос, «как произошло (осуществилось) творение?». Таким образом, К. м. должен отвечать схеме типа «Некто сотворил некиим образом нечто (некоего)». Соответственно этому целесообразно указать основные типы

К. м., определяющиеся тем, какой дается ответ на каждый из этих трех вопросов [в начале указывается, какому сказочному мотиву (по системе С. Томпсона) соответствует данный ответ; ср. схему М. Лич в книге о мифах творения].

I. Творцы Вселенной (иногда в варианте: Земля).

A 101.1. Высший Бог [ср.: Атум в мемфисской версии; Темаукль или «Тот, что наверху», «Один на небе», создатель неба и земли у индейцев Огненной Земли (о нем известно, что не было времени, когда бы Темаукля не было); Ио, творец движения и пространства, воззвавший: «Тьма да станет светом», родитель Ранги и Пэпы, т. е. Неба-Отца и Земли-Матери, у маори].

A 115. Первый Бог, возникший из первородного хаоса или океана [Бог, создавший всё из Нуна, небытия, в гелиопольской версии (Египет); Намму, праматерь всего сущего, родившая гигантскую гору, на которой обитали Ан и Ки, у шумеров; «Тот, кто стоит всегда над миром» или «Господин в центре неба» у японцев («Кодзики»); Бог-творец у микстекских индейцев].

A 625. Космические родители: a) Небо-Отец и Земля-Мать [Уран и Гея у греков; Ранги и Пэпа у маори; Кьюувиш ‘Пространство’ и Атахвиш ‘Пустота’ у индейцев луисеньо (Калифорния); иногда, как у бирманских качинов, речь идет о двух началах: мужском, идущем от неба, и женском, идущем от земли, которые, сливаясь, порождают отца и мать, находящихся между небом и землей]; — b) Небо-Мать и Земля-Отец (Нут-Небо и Геб-Земля в одной из древнеегипетских версий мифа); — c) Солнце-Отец и Луна-Мать (миф о Маву-Лиса в Дагомее).

A 1. Солнечный Бог (солнечный бог в виде гуся и другие версии в Египте; Ма-Папань ‘Солнце-Отец’ у индейцев суму в Гондурасе и Никарагуа; Солнце-Пачакамак у доинкского населения Перу, «Несотворенный Творец» у инков; Солнце у индейцев ючи юго-вост. США).

A 22. Творец, возникший из хаоса (Пань-гу у древних китайцев; Атум-Ра, солнечный бог, в Египте).

* Творец, нашедший сам себя [«Наш Великий Отец», обнаруживший себя в пустоте и безвидности и познавший, что он солнце, у индейцев апапокува-гуарани в Бразилии; «Делатель Земли» у индейцев виннебаго (Висконсин)].

A 12.1. Мужской и женский творцы (Изанаги и Изанами у японцев).

A 60. Творец, совершающий ошибку или допускающий оплошность [во «время сновидений» Два Человека забывают поднять с земли копья, из которых вырастают чудесные деревья (австралийские туземцы Великой Западной Пустыни); меланезийские мифы о Кэте и его глупом брате Марава; история Мелу у багабо на Минданао: из оставленной кожи возникает земля; Старший Брат-Солнце, исправляя ошибки Младшего Брата-Месяца, творит Вселенную (апапокува-гуарани); румынское сказание о Боге и кроте и т. п.].

A 13.1. Ворон (в ряде индейских сказаний и мифов).

A 14. Корова (корова бездны Аудхумбля в древнесеверном мифе).

Ящерица (миф индейцев йокут о споре Ящерицы с Койотом: рука человека пятипала, как у Ящерицы, но человек за это смертен; Пупула ‘Ящерица’ создала первых человеческих предков у австралийских туземцев).

Червь (Мбир у индейцев гуараю-гуарани в Боливии; два червя, сделавшие из скорлупы небо и землю в микронезийском мифе).

II. Способы творения (как, с участием каких сил).

* Так и было (отсутствие объяснений и мотивировок) (миф о Седне у эскимосов; «у Вселенной не было творца» — индейцы кубео в Колумбии; то же в некоторых австралийских мифах).

* Земля возникла в ответ на просьбу, мольбу (в мифе индейцев микстеков два сына первой божественной четы просят о том, чтобы был свет, земля освободилась от вод и стала сухой и т. п.).

A 401. Из Матери-Земли [спящая Земля поднялась из хаоса, и из нее родилось Небо (у греков); история спасения земли

в индийской «Вишну-Пуране»; некоторые версии мифа о Пэпе у маори; мифы о Женщине-Земле у индейцев оканагон (штат Вашингтон) или луисеньо (Калифорния)].

A 417. С участием божеств четырех стран света [4 брата у виннебаго; 4 бога стран света, сотворенных первозданным океаном Лова у туземцев Маршалловых островов (Микронезия); 4 карлика в Эдде и т. д.].

A 605. Из первозданного хаоса (ср. вавилонский миф «Энума Элиш»: Апсу и Тиамат, их порождение Мумму; египетская, греческая, китайская, японская версия; изредка — у индейцев; у нганасан и некоторых других народов Севера).

A 611. По приказу, требованию [ср. серию приказов Ио у маори, в результате которых совершаются основные космогонические акты, или миф индейцев хайда (острова Королевы Шарлотты), где подобные приказы отдает Ворон].

* Творение словом [слова Атума в древнеегипетском мифе; сходные мотивы в Полинезии и Микронезии; два творца Тепеу и Гукумац произносят слово земля, и она возникает (майя-киче в Гватемале)].

A 614. Из частей тела творца или бога, или первочеловека (Пуруша, отчасти и Ману в древнеиндийской традиции, Имир в скандинавской, Адам в «Голубиной книге» и ее источниках, иранские мифы этого рода; Пань-гу после его смерти в китайской традиции; сходные мотивы у американских индейцев, в Океании; многочисленные фольклорные представления и т. д.).

A 617. Из двустворчатой раковины, из скорлупы [миф об Арео-пе-Энапе в раковине (Микронезия)].

A 620. — A 620.1. Спонтанное творение-эволюция (ср. знаменитый гимн творения в Ригведве; аналогичный мотив на Гавайях, у индейцев луисеньо, у нганасан и т. п.).

* Из пены, ила, слюны, грязи и т. п. (ср. Атума-Ра, изрыгающего проглоченное им собственное семя; мотив пены и ила, плавающих в первозданном океане, у индейцев микстеков; грязь в гавайском К. м.; ср. распространенный образ человека, созданного из земли, глины, пыли, праха, а также сходные мотивы, объясняющие создание человека, у богомилов и др.).

* Земля в форме плота, поддерживаемого духами (миф о творце Добитте у мосетенских индейцев в Боливийских Андах).

* Из тростника (Ункулункулу, творец, отломился от тростникового ложа и затем отломил от него людей, скот и т. п. — у зулусов).

A 641. — A 641.1, A 641.2, A 701.1. Из космического яйца [широко распространенный мотив, относящийся ко всей Вселенной, к небу и земле, к первотворцу и т. п.; ср. многочисленные примеры из индо-иранской, древнегреческой, славянской, прибалтийско-финской, китайской, индонезийской, полинезийской, австралийской и африканской традиций; ср.: мотив русских сказок № 301: царство из яйца, три царства — три яйца; Фанеса у орфиков, Праджапати, Брахман, Мартанду в Древней Индии (см. также *хираньягарбха*, золотой зародыш); яйцо из земли и влаги или яйцо «Великого Гоготуна», из которого родилось солнце, в Древнем Египте; образ хаоса внутри яйца в древнекитайской традиции; семь яиц, из одного из которых сотворены небо и земля, в Калевале; ритуальное катание яиц и соответствующую символику и т. п.].

A 642. Из тела убитого гиганта (Имир в Эдде, Тиамат в «Энума Элиш» и др.).

A 651. Многослойная Вселенная [ср. ацтекскую космогонию или представления ями (Океания) о космосе из 9 слоев, каждый из которых связан с особым классом мифологизированных существ].

A 700.2. Путем изрыгания творцом (согласно мифу бошонго в Конго, творец Бамба изрыгает солнце, луну, звезды, богов, людей, животных).

A 810. Из первозданных вод (один из самых распространенных мотивов в К. м.: Двуречье, Египет, Индия, Греция, Япония, Океания, Африка, Америка).

A 811. — A 812. Из грязи или ила, добытых гагарой, уткой, нырком и т. п. со дна первозданного океана [широко известный мотив у народов Сибири, бурят, у американских индейцев (ср. соответствующий миф о морской черепахе у индейцев сенека), см. ниже].

A 815. С участием черепахи (см. выше о К. м. индейцев сенека).

A 842.1. С помощью гигантского Змея, поддерживающего землю [Ёрмунганд, огромный Змей Мидгарда, опоясывающий мир; Айво Хведо, змей радуги, опоясывающий небо (Дагомея), мосетенский миф об огромном Змее, поднявшем упавшее на землю небо и удерживающем его до сих пор].

A 853. — A 853.1. Увеличивающаяся земля (ср. К. м. индейцев хайда, луисеньо, сенека).

* Путем вращения земли (ср. К. м. индейцев помо, виннебаго и др.).

III. Человек.

A 1211.1. Из крови творца, смешанной с землей (Мардук убивает Кингу, супруга Тиамат, и из его крови и глины делает людей; из тех же элементов создан человек в К. м. индейцев ючи).

A 1220. Эволюционный путь (ср. рассказ Платона о спонтанном развитии человека из семени жизни в самой земле; сходные представления есть у маори, гавайцев и др.).

A 1220.1. Путем ряда (неудачных) попыток [боги-творцы создают первых четырех людей слишком совершенными и затем, опасаясь их всезнания, меняют их природу в худшую сторону (майя-киче); последовательное изготовление человека из разных материалов — грязь, глина, дерево и т. д., ср. сюжет «Бессердечные люди» у тех же майя-киче или у помо].

A 1225. Несовершенство (недоразвитость) первых людей (ср. австралийских «реела манеринья» или «инапатуа», т. е. склеенных людей, беспомощные существа со склеенными пальцами, не функционирующими органами чувств и т. д.; сходные мотивы — в мифологии зуньи).

A 1232. Человек возникает из земли [ср. мифы о возникновении человека у зуньи, мундуруку (Бразилия)].

A 1232.3. Из пещер (ср. миф творения у инков).

* Из скал (по двое, как анаконды, — в мифе индейцев кубео).

* Из раковины (из раковины моллюска в мифе индейцев хайда; ср. мотив — «Рождение Венеры» в версии Боттичелли).

* Из термитника (первая пара людей — муж и жена, у африканских камба).

* Из тростника (у бонтоков на Филиппинах связанные попарно тростники превратились в мужчину и женщину; у племени висайя — из бамбука и т. д.; ср. выше).

A 1236. Из дерева (возникают люди) [нередкий мотив в мифах индейцев и в Океании (ср. маринданимский миф о людях из бамбука), не говоря о разных вариантах отождествления человека и дерева — первочеловек как мировое дерево, человек на дереве, человек подобный дереву, превращение человека в дерево, дерево на могиле человека и т. д.; ср. также разные виды гибридизации человека и дерева, в частности, в искусстве: Дионис из виноградной лозы, древообразное изображение людей в архаичном искусстве и т. п.].

A 1241. — A 1241.3. Человек сделан из земли и глины (и оживлен) (один из наиболее широко распространенных мотивов, ср. выше).

* Первый человек рожден из камня [ср. мифы творения у ями (о-в Ботель-Тобаго, у Тайваня), в Меланезии, а также распространенный мотив каменных людей, людей, превращающихся в камни; мотив рождения из камня связан и с богами (ср. Митра или Улликумми — Куккунуцци, хурритск. ‘каменный убийца’)].

A 1245. Люди созданы из камней, гальки (миф творения у азиатских эскимосов, ср. также выше).

A 1251. Первый человек сделан из дерева (ср. эддический мотив: Аск и Эмбля, сделанные Одином из ясеня и лозы; см. также выше).

* Человек сотворен из черенков дерева (у индейцев помо).

A 1255.2. Человек создан из хлебного колоса (напр., у майя-киче и в некоторых других индейских традициях).

A 1263.3. Человек создан из отмерших частиц кожи, отпавших при трении или мытье [у багобо (о-в Минданао), помо (Калифорния) и др.].

* Человек создан желанием (помо).

A 1311.1. С рукой, как у ящерицы (йокуты в Калифорнии, см. выше).

* В виде ящерицы [ящерица, брошенная в море творцом Мбере, на восьмой день выходит уже человеком (фаны, банту в западной части экваториальной Африки); сходные мотивы ср. у аранта и других австралийских племен; у индейцев].

* Человек создан по образу творца (помимо библейского мотива, ср. соответствующие мифы у индейских племен, в Океании и т. п.).

* Людей обнаруживает животное [ср. миф о хамелеоне у яо (сев. Мозамбик) или миф о броненосце (армадилле) Даииру у бразильских мундуруку].

A 1335. Происхождение смерти (у индейцев, в Японии, Австралии, Океании и др.).

Разумеется существуют и некоторые другие варианты К. м., в частности, связанные со склеиванием мотивов. Роль К. м., как и лежащих в их основе К. п., не ограничивается только сферой космологии и космогонии. К. п. и К. м. в значительной степени предопределили структуру и форму других мифов, трактующих вопросы происхождения, причинности и т. п. (этиологические мифы и др.), и многие фольклорные жанры (предание, легенда, сага, меморат и т. п.). Важно помнить, что и за пределами мифопоэтической эпохи К. м. и К. п. еще долгое время сохраняют значение образца и модели, см. *История и мифы*.

ЛИТЕРАТУРА

В. А. Аврорин, И. И. Козьминский. Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на «карте» // Сб. Музея антропологии и этнографии. 11. 1949.

А. Ф. Анисимов. Космологические представления народов Севера. М.—Л., 1959.

Е. В. Барсов. Народные предания о миротворении // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских. Кн. 4. М., 1886.

И. С. Гуревич. Космогонические представления и пережитки тотемического культа у населения Оленекского района // Советская этнография. 1948. № 3.

Л. Э. Каруновская. Представления алтайцев о вселенной // Советская этнография. 1935. № 4—5.

Е. А. Крейнович. Очерк космогонических представлений гиляков острова Сахалин // Этнография. 1929. № 1.

Б. Л. Огибенин. Структура мифологических текстов «Ригведы» (Ведийская космогония). М., 1968.

В. И. Равдоникас. Элементы космических представлений в образах наскальных изображений // Советская археология. 1937. № 4.

Б. А. Рыбаков. Космогония и мифология земледельцев энеолита // Советская археология. 1965. № 1—2.

В. Н. Топоров. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. 6. Тарту, 1973.

L. Alsdorf. Zur Geschichte der Jaina-Kosmographie und Mythologie // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 92. 1938.

R. Andree. Die Flutsagen ethnographisch betrachtet. Braunschweig, 1891.

J. de Angulo. Pomo Creation Myths // Journal of American Folklore. 48. 1935.

H. Baumann. Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker. B., 1936.

Idem. Das doppelte Geschlecht. B., 1955.

G. Bonfante. Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo // Die Sprache. 5. 1959.

S. G. F. Brandon. Creation Legends of the Ancient Near East. L., 1963.

W. N. Brown. Theories of Creation in the Rig Veda // Journal of American Oriental Society. 85. 1965.

J. Campbell. The Masks of God. Primitive Mythology. N. Y., 1959.

F. H. Cushing. Outlines of Zuñi Creation Myths. Washington, 1896.

A. Dieterich. Mutter Erde. 3-te Aufl. Lpz., 1925.

Ch. Doria, H. Lenowitz. Origins. N. Y. 1975.

M. Eliade. Le mythe de l'éternel retour. P., 1949.

Idem. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. P., 1951.

Idem. Le sacré et le profane. P., 1957.

Idem. Structure et fonction du mythe cosmogonique // Sources orientales. 1. P., 1959.

Idem. La Naissance du monde // Sources orientales. P., 1959.

Idem. Aspects du mythe. P., 1963.

Ph. Freund. Myths of Creation. N. Y., 1965.

W. Gaerte. Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischen Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme // Anthropos. 9. 1914.

I. Goodman. Cosmological Beliefs of the Cubeo Indians // Journal of American Folklore. 53. 1940.

M. Granet. La pensée chinoise. P., 1934.

E. Haberland. Himmel und Erde in Nordost-Afrika // Paideuma. 13. 1967.

U. Harva. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki, 1938.

C. Hentze. Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das mythische Bild im ältesten China. Zürich, 1955.

K. Hoffmann. Bemerkungen zur vedischen Kosmologie // Orientalistische Literaturzeitung. 1954.

P. Horsch. Vom Schöpfungsmythos zum Weltgesetz // Études asiatiques. 21. 1967.

Ad. E. Jensen. Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesbaden, 1951.

W. Kirfel. Die Kosmographie der Inder: nach den Quellen dargestellt. Bonn—Lpz., 1920.

Idem. Zur Eschatologie von Welt und Leben. Bonn, 1959.

A. Koestler. The Act of Creation. L., 1964.

G. Komoróczy. The Separation of Sky and Earth // Acta Antiqua. 21. 1973.

W. Koppers. Der Urmensch und sein Weltbild. Wien. 1949.

M. Leach. The Beginning. Creation Myths around the World. N. Y., 1956.

S. Langdon. The Babylonian Epic of Creation. Oxford, 1923.

Ch. H. Long. Alpha: The Myths of Creation. N. Y., 1963.

F. Lukas. Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker. Lpz., 1893.

D. Maclagan. Creation Myths. Man’s Introduction to the World. L., 1977.

K. Marót. Die Trennung von Himmel und Erde // Acta Antiqua. 1. 1954. Fasc. 1, Budapest.

M. Molé. Culte, mythe et cosmologie dans l’Iran ancien. P., 1963.

Ch. Mugler. Deux thèmes de la cosmologie grecque. P., 1953.

J. von Negelein . Zum kosmologischen System in der ältesten indischen Literatur // Orientalistische Literaturzeitung. 29. 1926.

I. Nicholson. Mexican and Central American Mythology. L., 1967.

H. S. Nyberg. Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes // Journal Asiatique. 1929.

I. Paulson, Å. Hultkranz, K. Jettmar. Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis. Stuttgart, 1962.

R. Pettazzoni. Myths of Beginnings and Creation-Myths // *R. Pettazzoni*. Essays on the History of Religions. Leiden, 1954.

P. Radin. Origin Myth of the Medicine Rite // International Journal of American Linguistics. 1950 (Memoir 3).

Idem. The World of Primitive Man. N. Y., 1953.

Arundel Del Re. Creation Myths of the Formosan Natives. Tokyo, 1951.

K. Schier. Das Erdschöpfung aus dem Meer und die Kosmogonie der Vøluspá // Märchen, Mythos, Dichtung. München, 1963.

W. Schmidt. Das Tauchmotiv in Erdschöpfungsmythen Nordamerikas, Asiens und Europas // Mélanges de linguistique et de philologie offerts à J. van Ginneken. P., 1937.

L. Séjourné. La pensée des anciens mexicains. P., 1966.

M. Siegel. The Creation Myth and Acculturation in Acatán, Guatemala // Journal of American Folklore. 56. 1943.
W. Staudacher. Trennung von Himmel und Erde. Tübingen, 1942.
W. F. Warren. The Earliest Cosmologies. N. Y., 1909.
A. J. Wensinck. The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth. Amsterdam, 1916.
Idem. The Semitic New Year and the Origin of Eschatology // Acta Orientalia. 1923. № 1.
H. A. Wieschhoff. Some Reflexions on African Cosmographies // Ethnos. 1. 1939.
K. Ziegler, S. Oppenheim. Weltentstehung in Sage und Wissenschaft. Lpz.—B., 1925.

КОСМОС (от др.-греч. κόσμος ‘порядок’, ‘упорядоченность’, ‘строение’, ‘устройство’, ‘государственный строй’, ‘правовое устройство’, ‘надлежащая мера’, ‘мировой порядок’, ‘мироздание’, ‘мир’, ‘наряд’, ‘украшение’, ‘краса’ и т. п.) — в мифологической и мифологизированной раннефилософской традиции мироздание, понимаемое как целостная, упорядоченная, организованная в соответствии с определенным законом (принципом) Вселенная. Во многих традициях тем же словом, которое обозначает такую Вселенную, описывают и некое начало (космическое), лежащее в основе К., особый закон, управляющий К., универсальную форму организации разных уровней К., наконец, определенное состояние (космическое), характеризующее К., но не всегда исчерпывающее его содержание. Следует подчеркнуть, что в архаичных системах мифопоэтического мышления (и соответственно — языка) далеко не всегда можно вычленить и, главное, размежевать указанные аспекты понятия К. Часто приходится исходить из синкретического комплекса представлений, кодируемых одним языковым знаком, но относящихся к самым разным отражениям космического начала — от пространственно-временны́х параметров до персонифицированных образов К. Вместе с тем слова, обозначающие К. в целом, нередко прилагаются и к наиболее «космическим» частям К., т. е. к наиболее космизированным его сферам, прежде всего к Небу (ср. κόσμος как обозначение неба); аналогично наименее космизированная часть К. в которой с наибольшей силой проявляются хаотические тенденции, нередко в тех же традициях обозначается словом, используемым для выражения понятия Хаос (ср. χάος в отнесении к Эребу, сыну Хаоса и образу нижнего мира, бездны или

описания подземного царства как Хаоса, также иногда в персонифицированном виде, ср. *Тиамат*, *Намму*, *Нейт* и др.). Из сказанного следует, что граница между К. и Хаосом может проходить в пределах нижней космической зоны, которая, тем не менее, обычно включена в общее здание К.

При изучении мифологических представлений о К. нельзя не обратить внимание на то обстоятельство, что многие архаичные традиции не имеют достаточно точного соответствия тому образу К., о котором привыкли судить по таким источникам, как мифологизированные варианты древнегреческой философии, ни по объему содержания, связываемого с понятием К., ни по языковым мотивировкам самого названия К. Внутренняя форма слов, используемых для обозначения К., вскрывает различные смыслы, которые в разных традициях рассматривались как ведущие, определяющие основную идею и состав содержания понятия К. Так, др.-греч. κόσμος в соответствии с его этимологическими связями (ср. русск. *космá*, *чесáть* и т. п. из и.-евр. **kes-* : **kos-*) актуализирует значение украшенности (< *причесанность), убранности, эстетически отмеченного порядка (ср. *косметика*). Др.-евр. *'ōlām* (собств. — ‘сокрытое’, ‘завешенное’, откуда — ‘древность’, с одной стороны, и ‘будущность’, с другой), представляет К. как временной поток, «мировое время», уносящее события в необратимую бездну — вечность, заполненную движением времени, и с т о р и ю. Германское представление о К. (ср. нем. *Welt*, или англ. *world*) строится через соотнесение с человеческим возрастом, поколением (герм. *wer* ‘человек’, ‘мужчина’ и *alt*, *altar* ‘возраст’, ‘поколение’); цепь этих поколений и заполняет длительность космического бытия. Вероятно, сходную ситуацию описывало и слав. **věkъ* (русск. *век*) как обозначение поколения (срока жизни) и их череды — вечности. Но особенно поучительно другое славянское обозначение К. — **mirъ* (русск. *мир*), которое сохраняет представление о космической целостности, противопоставленной хаотической дезинтеграции, о единице социальной организации (мир-община как проекция мира-К.), возникающей изнутри в силу договора (мира) и противопоставленной внешним и недобровольным объединениям, наконец, о том состоянии мира (дружбы), которое должно определять соборную жизнь людей в силу завета, положенного между ними и их верховным патроном (ср., впрочем: «На таких основаниях и из таких составных частей… родилось тело

К. … и благодаря этому в нем возникла д р у ж б а…» в платоновском «Тимее» /32с/). Несмотря на указанные различия в том, что признается ведущей идеей понятия К., всем мифологическим системам присущ — в большей или меньшей степени — некий общий набор черт, определяющих К. Прежде всего К. противостоит Хаосу: К. всегда вторичен по отношению к Хаосу как во времени, так и по составу элементов, из которых он складывается. Хаос вневременен и пассивно вечен в силу своей изъятости из потока времени (или временны́х циклов) и отсутствия в нем как вещей, так и «событий» (это последнее обстоятельство позволяет отличить Хаос от таких вневременны́х, вечных конструкций, как «время сновидений» /*dreamtime*/ у австралийских аборигенов, когда нечто существовало и происходило, ср. *алтжира*). К. возник во времени. Ни одна традиция не утверждает, что до К. ничего не существовало. Даже в тех традициях, где на вопрос о происхождении К. отвечают, что он был всегда (как правило, без каких-либо мотивировок и пояснений), обычно явно или неявно присутствуют некоторые указания на то, что К. возник в ответ на просьбу, мольбу или как реализация некоей воли, устремления к становлению, бытию, изменению, состоянию множественности и дифференцированности (разнообразию). Во многих случаях К. возникает именно из Хаоса (часто путем восполнения /«прояснения»/ свойств Хаоса: тьма преобразуется в свет, пустота — в заполненность, аморфность — в порядок, непрерывность — в прерывность, безвидность — в «видность», непрерывность — в дискретность и т. п.) или из элементов промежуточных между Хаосом и К. (даже идея спонтанного творения-эволюции К. обнаруживает определенные следы связи с хаосом, определяемым апофатически: «не сущее и не не-сущее…» и т. п. в гимне творения в «Ригведе»). Ср. вавилонский космогонический миф «Энума Элиш» (Апсу и Тиамат и их порождение Мумму); древнеегипетскую, китайскую и японскую версии; разные варианты древнегреческой космогонии (ср. гесиодовскую последовательность: Хаос→Гея, Тартар, Эрос, Никта, Эреб, от брака которых родились Эфир и Гемера, от Геи — Уран и т. д., см. «Теогония» 115 и сл.). К. характеризуется «временностью» не только в своем начале (поскольку он возник), но нередко и в конце, когда он должен погибнуть или в результате некоего катаклизма, «экпиросиса» (ср. ἐκπύρωσις у Гераклита в связи с его представлением о К. как процессе ритмически чередующегося

возгорания и угасания вечно живого огня), т. е. вселенского потопа, соответственно — пожара, или в результате постепенного снашивания, «срабатывания» космического начала в Хаосе (ср. тютчевское: *Когда пробьет последний час природы, | Состав частей разрушится земных, — | Все зримое опять покроют воды, | И Божий лик изобразится в них*. — «Последний катаклизм»). Иногда эта катастрофа К. мыслится как окончательная, в других случаях за ней последует становление нового К. (как, напр., в эддическом «Прорицании вёльвы»). Наконец, существуют варианты, при которых творение К. и его разрушение образуют целую последовательность циклов (ср. видение Маркандеи из древнеиндийской «Матсья-Пураны» в связи с триадой: Брахма-созидатель, Вишну-хранитель, Шива-разрушитель), которая может мыслиться бесконечной или конечной (ср. грядущего судию Калкина, который будет присутствовать при «окончательной» гибели мира в названном древнеиндийском варианте). Мифологическая идея конца К., Вселенной, человеческой жизни, данной культурно-исторической традиции, образ Страшного Суда, известный из разных традиций (библейская, древнеиранская, германская /ср. древненемецкую поэму IX в. «Муспилли»/, христианская и т. п.) оказали весьма значительное влияние на ряд более поздних социальных концепций эсхатологического и хилиастического характера, а также на весь жанр мистических откровений, видений, пророчеств о конце мира. Взаимоотношения К. и Хаоса осуществляются не только во времени, но и в пространстве. И в этом случае К. нередко представляется как нечто включенное внутрь Хаоса, который окружает К. извне. Расширяющийся и самоустрояющийся К. оттесняет Хаос на периферию, изгоняет его из э т о г о мира, но не уничтожает и не преодолевает его вовсе. В других случаях сферическая схема К., объятого Хаосом, первозданным Океаном, мировой бездной, заменяется вертикальным или горизонтальным вариантами, при которых Хаос помещается н и ж е К. или на крайней его периферии (на севере или западе, за пределами К. и т. п.). Связь К. с Хаосом реализуется и в серии основоположных противопоставлений, которые можно обнаружить как в самих архаичных традициях, так и особенно во вторичных умозрительных концепциях, возникших на их основе. Ср.: внутреннее — внешнее, ближнее — дальнее, здесь — там, верх — низ, свет — тьма, видимое — невидимое, организованное — беспорядочное, временное — вечное и т. п.

Вместе с тем существуют и такие признаки К., космического устройства, которые являются результатом применения некоей «креационистической» деятельности, некиих конструктивных сил к аморфному хаотическому началу, благодаря чему и возникла структура К. К таким признакам К. можно отнести: его целостность, определяемую взаимозависимостью всех элементов К., их вовлеченностью в функционирование всего космического здания, наконец, самодовлеющим, автаркическим характером К.; — наличие широкого внешнего пространства (К. не мог возникнуть до того, как было создано такое пространство, напр., до насильственного /обычно/ разъединения Неба-Отца и Земли-Матери; ср. соответствующие мифологемы типа тех, которые у греков связывались с Геей и Ураном, у маори — с Ранги и Пэпой и т. п., а также очень актуальное противопоставление широкого космического пространства и хаотической узости, обуженности, связанной с ужасом и застойностью /вед. *uru loka* ‘широкое пространство’, ‘мир’, но *aṁhas* ‘узость’, ‘сдавленность’/); — членимость пространства и времени, их артикулированность, являющуюся основой для выделения элементов и вещей, обособления их и установления отношений между ними; — упорядоченность и организованность К., достигаемые такими операциями, как соединение (синтез), выбор, замена, зависимость (управление, подчинение) элементов, в результате чего возникает сложная иерархическая структура К.; — наличие некого общего принципа, закона, управляющего К. на всех его уровнях и во всех планах (как в макрокосмическом, так и в микроскопическом), задающего общую меру обмена в К., ср. др.-греч. Δίκη (δίκη ‘закон’, ‘справедливость’, ‘возмездие’, ‘обычай’ и т. п.) или Λόγος, др.-инд. *ṛta-* (см. *рита*, др.-египет. *maat*, *Дао* в учении Лао-цзы и т. п.; — наличие системы противопоставлений, описывающих сам К. в целом и в его частях (ср. общие противопоставления, давшие начало языку метаописаний К. как в мифологической, так и в раннефилософской традициях, типа: это — то, единое — многое, общее — частное, целое — частичное, подобное — иное, сущее — не-сущее, соединение — разъединение, беспредельное — предел /ср. у Филолая: «Природа же при устроении мира образовалась из соединения беспредельного и предела; весь мировой порядок и все вещи в нем [представляют собой соединение беспредельного и предела]».

Diog. Laert. VIII, 85/ и др., а также более конкретные противопоставления типа: верх — низ, правый — левый, четный — нечетный, день — ночь и т. п.); — наличие набора элементарных космогонических действий (порождать /давать начало/, устанавливать /создавать/ опору, сотворить пространство /осуществлять посредничество/, заполнять пространство, удерживать пространство /сохранять расстояние между космическими зонами/, быть единым /охватывать все сущее/, определять границы К. /превосходить Вселенную, связывать космические зоны посредством переходов/, быть первым /осуществлять власть, устанавливать иерархию/ и т. п.); — наличие мифологических сюжетов, связанных как с происхождением К. в целом (см. *Космологические представления и космогонические мифы*), так и со структурой отдельных его частей (Небо, Земля, Нижний мир) и полным составом К. (светила, небесные явления, время, ландшафт, флора, фауна, человек, герои, боги, демоны, занятия, ремесла, ритуал и т. п.); — представление К. как вместилища жизни, человека, которые в той или иной мере определяются структурой К., отражают ее, подобны ей (ср. зависимость и параллелизм макрокосма и микрокосма, проявляющиеся, в частности, в многочисленных мифах о происхождении К. из членов тела первочеловека или, наоборот, человека из элементов К.; — антропоцентрическую направленность К.; — различимость, воспринимаемость К. и его элементов (они в силу своей членимости и организованности, аналитичности и синтетичности /см. выше/ принципиально умопостигаемы, воспринимаемы, ощущаемы, чувствуемы, прежде всего видимы, что составляет контраст с безвидным и невидимым Хаосом, выражаемы в слове), лишний раз подчеркивающие антропологический характер К. (К. для человека), ср. небо с его сочетанием движущихся и неподвижных светил как зримый реальный образ К. не только для архаичной мифологической традиции, но и для ионийских натурфилософов и даже для Платона с его мифологической диалектикой К.; — эстетическую отмеченность К., его «украшенность», «видность», красоту, гармонию (помимо самой этимологии др.-греч. κόσμος /см. выше/, можно напомнить, что Пифагор, кажется, впервые применивший это слово к обозначению мироздания /Aetius Placita 2, 1, 1; Парменид ограничил это слово обозначением неба, Эмпедокл — комбинацией 4 элементов, Демокрит — физической структурой мира, ср.

Diog. Laert. VIII, 48/, «слышал гармонию Вселенной, воспринимая всеобщую гармонию сфер...» /Porph.V. Pyth. 30/; что для Гераклита К. един, гармоничен, пластичен, прекрасен и из разнообразия создается «прекраснейшая гармония» /B 8, B 124 и др./; что для Платона «К. — прекраснейшая из возникших вещей» /«Тимей» 29a/, «изваяние вечных богов» /ibid. 37c/ и он описывается как нечто безусловно эстетическое, образующее своего рода космологическую эстетику, и т. п., не говоря об аспекте красоты К., обнаруживаемой и в чисто мифопоэтических традициях); — общую положительно-приемлющую оценку К. (он сам по себе благо, нечто необходимое и полезное, вызывающее реакцию удовлетворения: «И увидел Бог, что *это* хорошо» /постоянно в 1-й главе книги «Бытия» в связи с актами творения/).

Указанные признаки характеризуют К. в целом, в его завершенном или, точнее, наиболее совершенном и максимально выявляющем это совершенство виде. Описания К. внутри мифопоэтической традиции, как правило, строятся таким образом, что описывающий помещается в некоем идеальном центре К., в той точке, откуда полнее всего и отчетливее всего (можно сказать, абсолютно) виден К. во всей его структурной сложности и предметном многообразии. Именно отсюда, из этого центра, описываются пространственные и временны́е параметры К. Обычно вычленяются трехчленная вертикальная структура с выделением Верхнего мира (Небо), Среднего мира (Земля), Нижнего мира (Подземное царство, Преисподняя), каждый из которых может далее подразделяться на определенное, сакрально отмеченное число уровней, «этажей» [3, 7, 9, 12, 33, 99 и т. п.; во всяком случае эта особенность часто выступает в связи со структурой верхней и нижней космических зон (ср. нередкий пример обозначения Вселенной, К. через отсылку к указанным двум периферийным зонам: шумер. *ан-ки*, обозначающее Вселенную, состоит из *ан* ‘небо’ и *ки* ‘земля’, ср. соответственно бога неба Ан и богиню земли Ки); она же имеет аналог и в связи со средней зоной, где, однако, подобная иерархия уровней дается в горизонтальной проекции с вершиной в центре], и состоящая из четного числа элементов горизонтальная структура К. с вычленением 2, 4, 8, 16 и т. п. направлений, сходящихся к центру (наиболее частые варианты: передний — задний, правый — левый, север — юг, восток — запад и т. д.) и серии концентрических зон, сакральное значение которых

тем больше, чем ближе они к центру. Иначе говоря, степень «космизированности» по горизонтали возрастает по мере приближения к центру в отличие «космизированности» по вертикали, возрастающей по мере движения вверх, на Небо (впрочем, следует помнить, что, согласно некоторым мифологическим концепциям, в структуре К. иногда образуются зазоры, через которые может проникать хаотическое начало; в орфической космогонии темная и ветроподобная пучина Хаоса некогда отделяла Небо от Земли, но она была трансформирована с появлением Эроса, восстановившим связь этих космических зон). Таким образом, в мифологической картине мира актуализированы две структуры — горизонтальная и вертикальная, которые обыгрываются в соответствующих мифах и ритуалах. С каждой из этих структур связаны особые мифологические персонажи или даже целые их классы (ср. более или менее обычное распределение: боги, души праведных — Небо, люди — Земля, демоны, души неправедных — Подземное царство; соответственно распределяются и животные: птицы — копытные — хтонические животные, чудовища и т. п.). Первая из этих структур (горизонтальная) являет образ статической целостности, устойчивости, опоры; вторая (вертикальная) — образ динамической целостности, целенаправленного движения с выделением начала, середины и конца как модели любого процесса. Такая интерпретация обеих основных координат структуры К. объединяет мифопоэтическую традицию с выводами современных исследований в области психоаналитического описания сферы бессознательного (ср. работы К. Юнга и др.). Временнáя структура К., согласно архаичным мифологическим концепциям, соотнесена с пространственными членениями. Ср. день и лето — юг, ночь и зима — север и т. п.; «вложенность» друг в друга концентрических пространств (см. выше) имеет аналог в таком же построении временны́х единиц: день — неделя — месяц — год — большой год (напр., 12-годовой цикл) — эра, эон (космический год как время существования данного К.). Более того, в архаичных системах отмечаются реально и еще чаще реконструируются многочисленные случаи «темпорализации» пространства и «спациализации» времени, — факт, делающий в высшей степени правдоподобным предположение о представлении К. как пространственно-временнóго континуума, также находящем аналогии в современных космогонических и астрофизических концепциях.

Реконструируемая подобным образом синхронная структура К. в каждой мифопоэтической традиции восполняется диахроническим развитием К., описываемым космогоническими мифами, мифами о появлении жизни на земле, возникновении растений, животных и, наконец, человека, о культурных завоеваниях и постепенном социальном устроении земли. Описание постепенного, поэтапного развития К. дается из той же точки, что и синхронное описание К. Но если в случае синхронного описания состава К. эта точка выступает как центр горизонтальной плоскости, то при диахроническом описании она является вершиной восстанавливаемого процесса развития К., его венцом и последним итогом, который представляется чем-то, что не может быть превзойдено в дальнейшем, но может продолжаться во времени или даже быть перечеркнутым в случае космической катастрофы. Синхроническое и диахроническое описания К. в мифопоэтической традиции не более чем два проявления одной и той же сущности. Во всяком случае последние исследования в области реконструкции архаичного сознания делают весьма правдоподобным вывод об операционной связи синхронического и диахронического описания. Оказывается, что установить состав мироздания и определить роль, которую играют в нем объекты К., означает показ их происхождения, всей цепи порождения этих объектов. То, что порождено в ходе создания и устроения К., и является объектами К., его составом. Всё, что входит в состав К., порождено, возникло, стало в ходе развития К. Причинно-следственная структура К. в его синхронии и диахронии подчинена действию некоего общего закона (см. выше) меры, справедливости, воздаяния, возмездия, наказания (ср. Гераклита или Анаксимандра), компенсации, выравнивающего нарушения космической структуры, грех и преступления против К. Обычно этот закон равно определяет и сам К. и его крайнее звено — человека («звездное небо» и «совесть», в обозначении Паскаля), и в этом смысле должен рассматриваться как принцип, лежащий в основе мифологической физики К., с одной стороны, и человеческой нравственности, с другой. Следовательно, космический закон еще более и, можно сказать, окончательно связывает К. и человека (ср. выше о параллелизме и даже изоморфности макрокосма и микрокосма, подтверждаемом и космогоническими мифами). Интересно что этот параллелизм продолжается и в развитых вариантах фи-

лософской космологии: Платон в «Тимее» воздвигает именно К. в качестве образца человека, строимого по той же модели; собственно, та же мера кладется в основание и идеального общественного устройства — государства (см. «Критий»), которое отражает и продолжает идеальный К. Аналогия человека и К. облегчается и тем, что, согласно Платону, сам К. представляет собой живое, разумное существо, вместилище космического ума, космической души и космического тела, созданное демиургом в соответствии с вечным образцом и в подражание божественному мировому уму: «Во всем прочем [космос] уже до возникновения времени являл сходство с тем, что отображал, кроме одного: он еще не содержал в себе всех живых существ, которым до́лжно было в нем возникнуть, и тем же самым не соответствовал вечносущной природе. Но и это недостававшее Бог решил восполнить, чеканя его соответственно природе первообраза. Сколько и каких [основных] видов усматривает ум в живом существе, столько же и таких же он счел нужным осуществить в космосе» («Тимей» 39е). Эта схема Бог (божественное) → К. → человек в целом вполне укладывается в рамки архаичных мифов, где, во-первых, Бог создает К. из себя или по своему образцу и, во-вторых, человек единосущен, подобен К. или произведен из него или из его существенных частей. Одушевленности К., его духовной форме (ср. душу человека) соответствует обращенный образ человеческого К. как обозначение объема духовных возможностей человека. Учитывая сказанное здесь, приходится считать, что в определенном смысле и Бог и человек могут выступать как образы К. (и наоборот, К. может пониматься как модель Бога или человека), при том, что Бог или боги иногда помещаются вне К. и могут быть его демиургами, а в других случаях — внутри К., который сам порождает их. Наряду с этим хорошо известны и другие образы К., ср. мировое дерево, мировую гору, архитектурные сооружения типа пирамиды, зиккураты, пагоды, ступы и т. п., шаманский бубен, «космологические» карты; жертвенное животное и т. п.

Понятие К. и его описание в мифологической космологии были очень полно и органично усвоены в ранней натурфилософии, в пределах которой складывалась «преднаука». На этой новой основе (впрочем, еще не вполне эмансипировавшейся от мифологии) понятие К. получило дальнейшее развитие, и, хотя в целом это развитие осуществлялось уже в ином направлении, в ходе его неодно-

кратно обнаруживались схождения и аналогии с мифопоэтическими концепциями. Интересно, что т. наз. космологический аргумент в пользу существования Бога (среди его защитников — Платон, Аристотель, Фома Аквинский, Декарт, Лейбниц, Локк и др.) в известном смысле может пониматься как возникший внутри мифологии спор о разных возможностях соотношения Бога и К. (см. выше). Может быть, еще важнее, что космологический аргумент неоднократно использовался уже для решения собственно научной задачи — объяснения движения (ср. «Законы» Платона, кн. X или «Метафизика» Аристотеля, кн. XII). В конечном счете с мифологическими представлениями о К. связаны и космология как одна из ветвей метафизики (ср. то значение, которое было придано ей в классификационной схеме главных форм философского знания Хр. Вольфом, 1728 г., и, несмотря на критику Канта, не потерявшее полностью своего значения и сейчас) и весь цикл современных космогонических дисциплин. Понимание К. как арены борьбы двух принципов — энтропии (всеобщее выравнивание, ведущее к хаосу) и эктропии (логос), ср. идеи П. А. Флоренского, устанавливает определенную связь между мифопоэтической идеей «возгонки» Хаоса до К. или «снашивания» К. в Хаос и современными концепциями теории информации.

ЛИТЕРАТУРА

См. литературу к статье *Космологические представления и космогонические мифы*, а также:

А. Ф. Лосев. Античный космос и современная наука. М., 1927.
Он же. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969.
С. С. Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
G. P. Gonger. Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy. N. Y., 1922.
J. Burnet. Early Greek Philosophy. L., 1930.
W. de Sitter. Kosmos. Cambridge (Mass.), 1932.
A. Olerud. L’idée de microcosmos et de macrocosmos dans le Timée de Platon. Uppsala, 1951.
E. A. Milne. Modern Cosmology and the Christian Idea of God. Oxford, 1952.
G. S. Kirk. Heraclitus. The Cosmic Fragments. Cambridge, 1954.
G. S. Kirk, J. E. Raven. The Presocratic Philosophers. Cambridge, 1957.
M. K. Munitz (ed.). Theories of the Universe from Babylonian Myth to Modern Science. Glencoe (Illinois), 1957.

W. Schadewaldt. Das Welt-Modell der Griechen // Neue Rundschau. 1957. № 68.
W. Kranz. Kosmos. Bonn, 1958.
La Naissance du monde (Sources orientales 1). P., 1959.
H. Bondy. Cosmology. Cambridge, 1960 (2nd ed.).
J. Kerschensteiner. Kosmos. München, 1962.
W. K. C. Guthrie. A History of Greek Philosophy. Vol. 1. Cambridge, 1962 и сл.
Idem. Man's Role in the Cosmos. Man the Microcosm: the Idea in Greek Thought and its Legacy to Europe. // The Living Heritage of Greek Antiquity. (European Cultural Foundation.) The Hague, 1967.
C. H. Long. Alpha. N. Y., 1963.
Ch. Doria, H. Lenowitz. Origins. N. Y., 1975.
D. Maclagan. Creation Myths. Man's Introduction to the World. L., 1977.

КОТ (КОШКА). — В ряде мифологических традиций образ К. играет весьма значительную роль и как воплощение божественных персонажей высшего уровня, и как дух-покровитель, и как элемент низшей мифологии, связанный с отрицательным началом. Вместе с тем символические ассоциации этого образа (мудрость, всеведение и всевидение /ср. мотив К. — свидетель/, гносис, вневременность, вечность, судьба, связь с иными мирами, запредельность, магия, оборотничество, как и сладострастие, женственность, изящество и т. п.) нередко используются не только в мифопоэтической традиции, но и в искусстве и художественной литературе позднего времени, особенно в сфере символики (ср. образ К. у Гофмана, По, Бодлера, Ахматовой и др.). Временны́е и пространственные рамки мифологического образа К. и связанных с ним мотивов очерчиваются довольно точно. Есть все основания считать, что центром, в котором сложился этот образ и откуда в результате диффузии он распространился (прежде всего в северном направлении), была северо-восточная Африка (Египет, Нубия). Об этом свидетельствуют и названия К. в большинстве европейских языков (типа латинск. *cattus*, франц. *chat*, англ. *cat* и нем. *Katze*, русск. *кот* и т. п.), восходящие, видимо, к нубийск. *kadi*, и тот факт, что первоначально одомашнена была именно так называемая каффрская кошка, и, наконец, особое развитие «кошачьей» мифологии в Древнем Египте. В самом деле, древнейшие изображения домашней К. отмечены в Египте еще во 2-м тысячелетии до н. э. (со времени XII династии). Древнейшее захоронение К. откосится к концу XVIII династии, а начало культа богини Баст (Бастет), связанной с К., определяют временем XXII (ливий-

ской) династии. В это время К. уже, несомненно, священное животное. В Бубастисе и Бени-Хасане во время археологических раскопок были обнаружены кладбища К. Смерть К. оплакивалась; труп ее бальзамировался и помещался в священных покоях (Геродот II, 67); само погребение носило характер торжественной церемонии. Центром культа К. была столица XX нома Нижнего Египта Бубастис, богиней которого была Баст (Бастет), связанная с любовью и весельем. Обычно она изображалась в виде женщины с кошачьей головой. В числе ее атрибутов была эгида с головой К. (как и систр /музыкальный инструмент/ и менат, символ плодородия и обновления; нередко Баст изображается в полосатом платье, ср. полосатых К.). Баст олицетворяла и луну в ее полной фазе. Посвященные Баст К. соотносились с луной через способность видения во тьме. Они пользовались исключительным почетом, и даже случайное нанесение им ущерба и особенно убийство могли караться смертью. Приурочение кошкообразной богини Баст к определенному ному можно понимать как пространственную проекцию древней тотемической основы и, следовательно, реконструировать мифологический образ К. как тотема. Сама же связь этого образа с богиней Баст показательна в плане выявления «женской» темы. Характерно, что достаточно рано эта тема обогащается идеей царственности, и Баст-кошка начинает смешиваться с богинями-львицами Тефнут и Сехмет (сама Баст иногда изображается с головой львицы, т. е. также животного из семейства кошачьих — Felis leo), позже и с Исидой, которой К. посвящена как лунной богине. Об особой роли К. в религиозных представлениях древних египтян сообщает Геродот (II, 66—67), описывая удивительные особенности К. (К., родив котят, не возвращаются к котам; последние прибегают к хитрости: похищают котят, умерщвляют их и тем самым вынуждают чадолюбивых кошек вернуться к ним; — во время пожара К. бросаются, вопреки всем мерам предосторожности со стороны людей, в огонь, что повергает египтян в великое горе; — когда околевает домашняя кошка, все домочадцы сбривают себе брови; ср. также свидетельства о К. в Египте Диодора Сицилийского. Почитание К. в Древнем Египте было связано не только с признанием ее чудесных свойств (помимо отмеченных ср. «электрические» качества К.), но и с той конкретной большой практической помощью, которую она оказывала, уничтожая грызунов. Мифологическую обработку этот мотив получил в



Статуэтки кошек, священных животных богини Баст (Бастет). Древний Египет. Бронза. Лувр



Статуэтка кошки. Древний Египет. Бронза. Эрмитаж

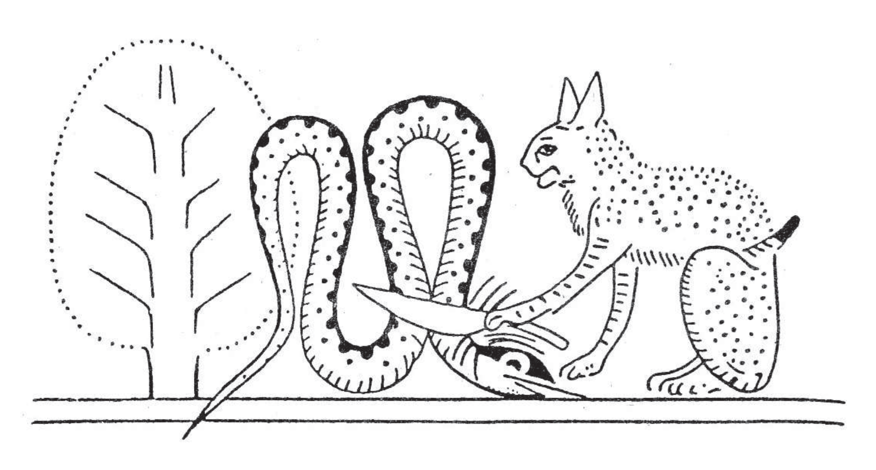


Богиня Баст (Бастет) с кошачьей головой. Древний Египет. Бронзовая статуэтка из Эрмитажа



Богиня Баст (Бастет) с кошачьей головой. Рисунок из папируса. Древний Египет

«Книге Мертвых», прежде всего в известном месте из 17-й главы, где изображение под зеленой густой сикоморой ярко-рыжего кота, отрезающего большим ножом голову змея, сопровождается соответствующим текстом: «Я тот великий кот, который сражался при дереве *'išd* (= сикомора) в Гелиополе в ночь битвы, тот, который сторожил виновных в день истребления врагов Вседержителя. “Что это? Великий кот, который сражался при дереве *'išd* в Гелиополе, это сам Ра”». Этот же мотив выступает и в типовых восхвалениях Ра в надписях на гробницах царей XIX и XX династий: «Слава тебе Ра, высокий могуществом: “Ты — великий кот, мститель богов”». Таким образом, одна из ипостасей бога солнца Ра — кот, поражающий змея по имени Ими-Ухенеф. Иногда в этом же мотиве появляется и солнечная богиня Мафдет в виде самки гепарда или рыси (семейство кошачьих). Наконец, известно тесно связанное с указанным мотивом сказание о кошке как дочери солнца, его оке. Текст плохо сохранившейся части стелы Меттерниха намекает на миф о том, как Око Солнца в виде кошки было уязвлено скорпионом (ср. отражение этого мотива в древнеегипетских статуэтках священных кошек с солнечным глазом на груди и скарабеем на голове). Постепенное распространение домашней К. к северу от Египта (IV—V вв. н. э. в пределах Римской империи в связи с нашествием крыс из Азии и кроликов из Испании, ср. ок. 600 г. свидетельство о кошке папы Григория Великого; конец I — начало II тысячелетия н. э. — Германия,



Ра в образе кота убивает Змея.
Изображение из «Книги Мертвых» (гл. 17). Древний Египет

Польша, Прибалтика и т. п.) приводит к появлению ряда мифологических мотивов, связанных с К. Иногда образ К. появляется в достаточно старых мотивах (напр., входящих в основной миф) как инновация, вытесняющая более старые образы. В отдельных случаях такие замены сопровождаются инверсией персонажей архаичной схемы. Так, образ змееборца-кота (см. выше о Ра) инвертируется в образ противника змееборца, выступающего в отдельных случаях как кот, в ряде литовских мифологических текстов. Согласно многочисленным данным, противник Перкунаса, в частности и прежде всего чорт, последовательно прячется от преследования под камень, под дерево, в воду, но он может оборачиваться в кошку или кота черной масти, иногда с красными глазами (ср. мотив соответственного поражения Перкунасом черного и красного камня). И в латышской фольклорно-мифологической традиции черный чорт с коровьими ногами, сталкиваясь с Громом-молнией (в частности, во время грозы), превращается в черного кота, старающегося спрятаться около человека. Впрочем, в кота может обращаться и змееборец, сказочный герой, победитель чудовища. Таков Иван Попялов (от *пепел*, герой двенадцать лет лежал в пепле) одноименной белорусской сказки (Афанасьев I, № 135), который «зрабився катом», чтобы подслушать разговор змеихи и змеевых дочек. Персонаж с соответствующим именем, входящий в сходный мифологический мотив, может

быть реконструирован для польской традиции, отраженной, в частности, в ранних исторических текстах (Кадлубек, особенно Галл Аноним I, 1 и 3). Речь идет о князе из Гнезна по имени Попель (*Popiel*), отрицательном персонаже, оскорбившем гостей-чужеземцев, изгнанном внуком Котышки (от названия кота) и заеденном до смерти мышами, которые преследовали его вплоть до острова, где он пытался спастись от них (известный по литературным обработкам сюжет о скупом епископе Гаттоне). Тот же мотив превращения героя в кота известен и в восточнославянском цикле сказок об Иване-Кошкином сыне (чаще Иван Сучич или Иван-крестьянский сын), обращающемся в кота (или надевающем на себя шкуру кота, которого он разрезал). В некоторых из таких сказок Кот (наряду с ним иногда выступает Кот-Котович, брат Ивана Царевича) выступает в двойной функции — и как воплощение или помощник Змея, и как Змееборец. Обе эти функции соединяются в сказке о Воле Воловиче, который после каждого сражения со Змеем встречается с «Котищем, вытращи глазища», грозящимся его съесть. Герой убивает Кота, надевает на себя его шкуру и под видом Кота входит к Бабе-Яге. Выражение основной оппозиции Змееборца и Змея через трансформацию кошки-мышки широко представлено в ритуалах и в их вырожденных формах — детских играх, включая жмурки («кошки-мышки»), в которых эта трансформация связана с мотивом слепоты, как и в польской легенде о слепоте Машко из рода Котышки. В известном смысле и здесь можно говорить об инверсии: видящая даже во тьме К. и слепые мыши 〈→〉 слепая К. и зрячие мыши, ею преследуемые. Вообще мотив превращения кота в человека и обратно (то же свойственно и божествам: кроме указанных примеров, ср. превращение Гекаты в К.), как и его следствие — наличие гибридных форм, совмещающих элементы К. и человека, неуловимость границ между «кошачьим» и человеческим, постоянно выступают и в мифологии и в художественной литературе (вплоть до Булгакова). Отчасти этим объясняются фольклорные имена типа *Кот Котофеич*, *Котофей Иванович*, *Кот Котонаевич*, *Котай Иванович*, *Котонайло* и т. п., а также использование «кошачьих» имен даже в ономастиконе высшего слоя общества (так, имя славянского князя, правившего в Паннонии в IX в., *Коцел* выводится из названия кошки — **koca* из праслав. **kotja*, не говоря уж о широкой сфере рядовых имен и фамилий (*Котов*, *Кошкин*, *Котошихин* и т. п.). Некоторые другие сказочные моти-

вы вскрывают мифологические истоки образа К. и вне сюжета основного мифа. Ср., напр., мотивы ученого кота (часто у дерева; ср. пушкинскую рецепцию этого образа: *У лукоморья дуб зеленый; | ... И днем и ночью кот ученый | Все ходит по цепи кругом…*), кота, учащего добывать огонь (Афанасьев I, № 45); чудовищного кота-баюна, сидящего на столбе, побивающего весь люд, напускающего неодолимый сон и сказывающего сказки (Афанасьев II, № 215, 284); кошки как награды герою за службу (III, № 566) и др. Вместе с тем кот один из излюбленных героев животной сказки (в частности, русской): он — благодарное животное: спасает петуха от лисы, кормит дурака и устраивает его судьбу, помогает человеку и другим животным и т. п. Но не менее распространены и мотивы извечной борьбы К. и мышей — в сказках, ритуалах, детских играх и т. п. При этом известны и инвертированные варианты (нередко с элементами иронии, насмешки, сатиры), в которых верх оказывается за мышами. Ср. известный сюжет старого русского лубка о мышах, погребающих К., или представление о К. как хитром, но ленивом животном, которое можно обмануть, обхитрить, провести (ср. сказочный мотив колокольчика, привязываемого мышами к хвосту К. с целью предупреждения опасности). Видное место занимает образ К. и в средневековом европейском книжном эпосе (ср. кот Тибер в «Романе о Ренаре», сюжеты фаблио, басен и «литературных» сказок о К.: К. и лиса /ср. источник в басне Эзопа об одной хитрости К. и ста хитростях лисы/, К. и петух, К. и мыши, К. в сапогах, Король котов /особенно в Ирландии, где можно говорить о своего рода культе К./; серию сказок о кошачьей шкурке, входящую в цикл о Золушке, и т. п.), в частности в виде аллегорических шаблонов. В низовой мифологии и демонологии К. или воплощение чорта, нечистой силы, или его помощник, член его свиты из разряда нечисти, или дух дома. У индейцев кечуа существует особый кошачий дьявол *Ccoa*, злой дух, у которого колдуны заимствуют свою силу. Кое-где во Франции верят в дьявольскую природу К. и сжигают в масленичный четверг (ср. четверг как день Громовержца). К. нередко связывается с дождем. К. на окне — к дождю. В Индонезии и Малайзии К. купают с целью вызывания дождя. Согласно представлениям сербов, если закопать К. в землю, дождя не будет. Когда Фрейя едет по небу и идет дождь, ее колесница запряжена кошками; в скандинавской же мифологии К. — одно из облаков змея Мидгарда. У негров Америки распространено пред-

ставление о том, что К. «намывает» дождь (они же считают, что у К. — девять жизней, что их нельзя топить или пинать, в противном случае можно подпасть под власть дьявола). Даже в ряде низовых европейских традиций считается, что нельзя оставлять ребенка одного с кошкой, так как она похищает его дыхание; иногда К. приписывается вампиризм, в других случаях считают, что вампиром становится покойник, на которого прыгнула К. В Японии К. рассматривают как злонамеренное существо, обладающее сверхъестественной силой. Во многих традициях отношение к К. дифференцировано: напр., только черная К. приносит несчастье, а трехцветные К. могут приносить и счастье, или: котята невинны и безвредны, но в старых К. вселяется дьявол. Существуют и нейтральные представления о К. (напр., в Англии считают, что К., родившиеся в мае, не ловят мышей, но приносят светлячков; во Франции в некоторых местах верят, что К. — дух зерна; существует много поверий об особой роли К. на корабле и т. п.). Вместе с тем нередко К. считают, наоборот, добрым духом, покровителем дома (иногда домовой принимает на себя вид К.), увеличителем плодородия (ср. использование кошачьей шкурки как амулета; в качестве амулета используется и т. наз. кошачий камень, которому приписывают магические свойства). В Китае верят, что К. рассеивает дьявольских духов, защищает шелковичных червей. Более того, К. — символ любви в китайской традиции, а в древнеримской — символ свободы.

С К. в разных традициях связываются различные приметы («намывание» гостей, дождя, несчастья, воров и т. п.). К. может сглазить, но, с другой стороны, изгнание К. из дома ведет к несчастью. Существуют особые способы предотвращения зла, которое может исходить от К. (ср. тему демонизма К. в литературе). Впрочем, иногда образ К. трактуется положительно и в сфере гаданий, предсказаний, примет. Помимо указанных выше символических значений, с К. связывают чистоплотность, усердие, домовитость, свободолюбие, материнские качества, но вместе с тем и жестокость, гордость, чувствительность, эгоизм, неверность, льстивость, порочность, вороватость, леность, предательство, фальшивость, расчетливость, колдовские способности. В символике сновидений К. связана с предательством, неверностью, ссорой, лицемерием; иногда появление К. во сне толкуется как указание на путешествие по воде. В геральдике образ К. связан с мужеством, свободолюбием, бдительностью.

ЛИТЕРАТУРА

А. А. Потебня. К истории звуков русского языка, III. Этимологические и другие заметки. Варшава, 1881: 75 и сл.

Е. А. Покровский. Детские игры, преимущественно русские (в связи с историей, этнографией, педагогикой и гигиеной). М., 1887: 194—195.

Н. Ф. Сумцов. Мышь в народной словесности // Этнографическое обозрение. 1891. № 1: 49—94.

М. Э. Матье. Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956: 33—34, 157, 159.

З. П. Соколова. Культ животных в религиях. М., 1972: 42, 109, 149, 154, 156, 162, 175, 177.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974: 77—78.

Они же. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976: 111—113.

М. А. Коростовцев. Религия Древнего Египта. М., 1976.

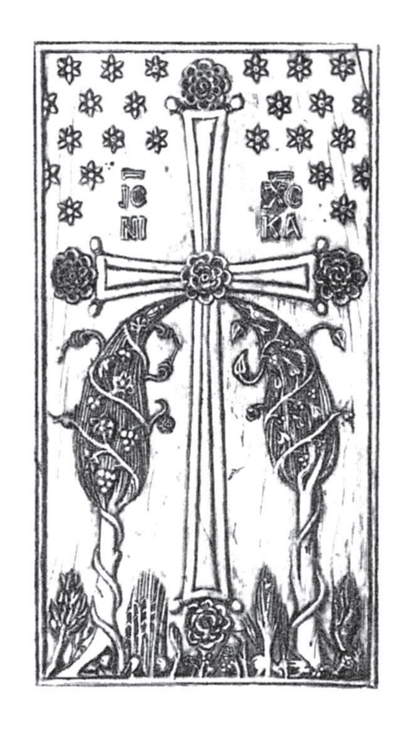
H. Kees. Der Gotterglaube im Alten Ägypten. Berlin, 1956.

G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1. N. Y., 1962: 296—298.

M. Tallman. Dictionary of American Folklore. N. Y., 1959: 56.

КРЕСТ, в мифопоэтических и религиозных системах один из наиболее распространенных символов, нередко функционирующий как символ высших сакральных ценностей. Ритуальный знак К. занимает важное место в символике европейско-азиатского культурного круга, но известен и за его пределами — в Австралии, Океании, доколумбовой Америке. В отличие от *круга* и *квадрата*, главная идея которых в качестве мифологических знаков состоит в разграничении внутреннего и внешнего пространства, К. подчеркивает идею центра и основных направлений, ведущих от центра (изнутри вовне). Конституирование зримого центра в К. ставит дополнительный акцент на том, что является высшей ценностью системы, что иерархизирует и сакрализует все пространство, определяя в нем линии и направления связей и зависимостей. Максимум сакральной силы К. полагается в том сакральном пространственном центре и в тот сакрально отмеченный момент, где и когда К. обретен, испытан и воздвигнут.

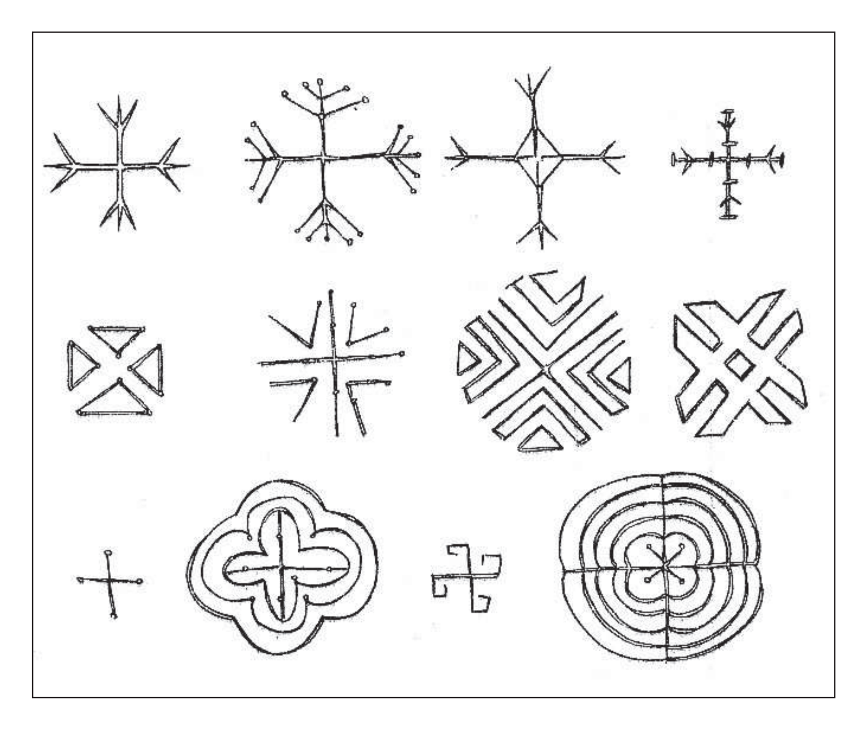
К. часто выступает как модель человека или антропоморфного божества — антропоморфоцентричность К. и «крестообразность» человека с распростертыми руками постоянно обыгрывается в ри-



Крест в виде древа центра.
Центральная часть византийского
арбавильского триптиха.
Слоновая кость. XII в. Париж, Лувр

туале, в фольклоре (ср. загадки), в мифологических и религиозных сюжетах. Вместе с тем К. моделирует духовный аспект: восхождение духа, устремление к богу, к вечности. Структура храма [независимо от того, помещен ли алтарь в восточной части его или в центре (как в церкви Сан-Стефано Ротондо в Риме, VI в., или в византийских церквах этого же типа) и является ли церковь в плане круглой, прямоугольной (квадратной) или соединенной кругло-прямоугольной] также моделируется К. как в ее вертикальном аспекте, воспроизводящем вертикаль К. (уровень предстоящих, алтарь на возвышении, иконостас, воздвигнутый К., божественные персонажи в куполе и на парусах), так и в горизонтальном аспекте, образуемом пересечением нефов [или одного нефа, определяемого линией от входа до алтаря (запад — восток)] с трансептом или халцидикой, прорезающей нефы в поперечном направлении (как в древней римской базилике святого Петра). К. выступает как геометризованный вариант *мирового дерева* с теми же двумя основными координатами и семичленной системой космологиче-

ской ориентации, но с обостренной антропоцентрической идеей. Характерно, что именно К. и структурно, и хронологически выступает как средостение между мировым деревом (связанным, как правило, преимущественно с зооморфными образами) и человеком, как геометризованное описание того и другого. Однако мировое дерево не было единственным или даже преимущественным источником образа К. Возможно, в формировании сложной символики К. участвовали такие мотивы, как изображение деревянного огнива, солярный знак (перекрещивающиеся лучи) и схема воловьей упряжки. Гетерогенность образа К. подтверждается этимологиями названия К. в разных языковых традициях; ср., например, древнегреч. σταῦρος 'крест' (в виде буквы «Т», орудие смерти в Древнем Риме) и в то же время 'кол', 'шест' (ср. древнезападно-северогерманское *staurr* 'кол'), или лат. *crux* 'крест', от индоевропейского корня со значением 'искривленный' и т. п. Возникновение образа К., видимо, относится к неолиту, когда К. начинает появляться в разных сильно удаленных друг от друга традициях, становясь все более геометричным; ср. показательные примеры из балканских или центральноевропейских неолитических и халколитических раскопок: блюда со знаком К. и змеиным мотивом (Тангыру, Румыния, 4000 г. до н. э.); четырехчленные знаки на блюдах линейной керамики (Билани, Чехословакия). Можно предположить, что отдельные элементы этой фигуры возникали еще в верхнем палеолите. В посленеолитическую эпоху К. становится почти универсальным символом единства жизни и смерти, засвидетельствованным в самых разных мифопоэтических и религиозных системах (включая мистические варианты и сциентистические формы мифологии), а также в вырожденном виде (бытовой орнамент, знак как таковой с окказиональной семантикой типа «внимание!», «запрещено», «стой!» и т. п.). Во многих культурно-исторических традициях К. символизирует жизнь, плодородие, бессмертие, дух и материю в их единстве, активное мужское начало; с К. связывается идея процветания, удачи. Это позволяет объяснить ту важную роль, которую играет К. в ритуале и ритуализованном поведении, в магии, народной медицине, гаданиях, волшбе, в архаичном искусстве и в быту. В большинстве языков, различающих грамматический род, названия для К. принадлежат к мужскому роду (лат. *crux* 'крест', является исключением — женский род,



Четырехчленные знаки на блюдах центрально-европейской линейной керамики. Конец V — нач. IV тыс. до н. э. Билани и другие поселения (Чехословакия)

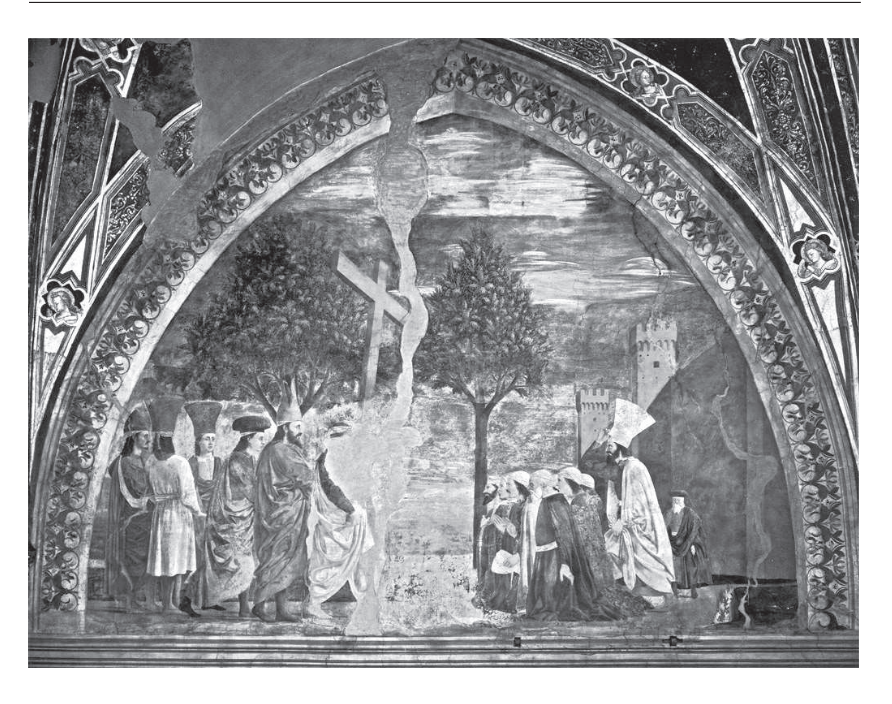
хотя в ряде случаев *crux* принадлежит и к мужскому роду); в языках, различающих грамматические (именные) классы по критериям разумности — неразумности, активности — неактивности, слово для К. часто относится к категории активных имен (как в кетск. *baļbiş* ‘крест’), что иногда приводит к трактовке слова для К. как одушевленного имени. К. нередко соотносится с фаллосом. Вместе с тем К. соотнесен и с образом мучения и смерти. И прежде всего он сам ее орудие, инструмент пыток, страстей, мук и ужаса (показательно, что в мифопоэтических построениях круг практически лишен этой семантики, несмотря на образ колеса пыток). Но на К. принимают не только безблагодатную и позорную смерть (как преступники в Риме, ср. дальнейшее развитие старой идеи в «Дереве повешенных» Ж. Калло). Основная мифологема, связанная с К., подчеркивает иное: человек (или божество), висящий на

К. и раскинувший руки по сторонам К. [иногда эта схема дублируется птицей с распростертыми крыльями (ср., с одной стороны, соответствующий образ мирового дерева, а с другой — голубя, в которого воплотился Святой Дух в христианской символике)], умирает, чтобы через крестные мучения и крестную смерть возродиться к новой (вечной) жизни. Эта двоякая ориентированность К. объясняет еще одну идею, связываемую с К., — выбор между счастьем и несчастьем, жизнью и смертью, процветанием и упадком. На этом основано использование К. в гаданиях, в качестве талисмана, амулета, оберега и т. п. К. присваивали себе как личный знак (ср. подписывание крестом королей или знатных лиц в средневековой Европе) или как знак своего рода, своего круга [ср. исключительную роль К. в геральдике, в сфрагистике, в шифрах и тайнописи; ср. знак + (плюс) в математике]. Практиковалось многократное воспроизведение К. с целью усиления и увеличения благополучия. Крестами окружалось сакральное имя или имя, пользующееся особым почетом. Еще чаще крестовый орнамент или резьба, шитье используются в целях оберега [ср. широкую сферу фактов от окружения крестами всех выходов из дома (окна, двери и т. п.) в деревенской практике и кончая «закрещиванием» рта при зевке]. Вместе с тем К. — и знак смерти (ср. у Ахматовой «А здесь уж белая дома крестами метит…» в сопоставлении с обычаем американских индейцев ставить кресты на домах, чтобы не допустить возвращения умершего), откуда роль К. в обряде умирания (последняя исповедь, причащение святых даров), похорон, К. на могиле, К. как иероглифа смерти, как знака вычеркивания, упразднения, отмены и т. п. Особенность функционирования К. в этих двух противоположных сферах заключается как раз в постоянном синтезе этих сфер, приводящем к цепи (или колесу) рождений и смертей, к их взаимному проникновению друг в друга. Человек мифопоэтического сознания стоит перед К. как перед перекрестком, развилкой пути, где налево — смерть, направо — жизнь, но он не знает, где право и где лево в той метрике мифологического пространства, которая задается образом К. Общеизвестна ключевая роль перекрестка (ср. ключ в виде К.) как выбора между жизнью и смертью в сказках, героическом эпосе, заговорах, бытовом поведении и т. д. (перекресток — переход из одного царства в другое, и добро и зло пытаются контролировать его: здесь почитают Иисуса



Христос над Иерусалимом. В центре композиции большой латеранский крест на фоне мирового древа, вырастающего из четырех райских рек посредине Небесного града. Мозаика. V в. Рим, базилика Сан-Джованни ин Латерано

Христа, Гермеса, Меркурия, Диану-Тривию, но здесь же место свидания ведьм и демонов и последний приют самоубийц, лишаемых К.). Идея «крестного» выбора отражена в евангельском рассказе о распятии Иисуса Христа на К. [в русской низовой традиции произошло полное отождествление названия К. с именем Христа и с обозначением верующих в К. и в Христа (*хрест* ‘крест’ — *Христос* — *хрес/т/ьяне*); впрочем, и научная этимология утверждает, что само русское название К. происходит от имени Христа, заимствованного из германских языков; ср. древневерхненемецкие *Christ*, *Crist*, *Krist* (другая точка зрения возводит это название К. к лат. *crux*)]. Это направление развития мифологемы о Христе как человеке К. весьма показательно, тем более что сама эта идея возникла лишь в начале VII в. (ранними христианскими символами были агнец, рыбы, осел, а не К.). Если образ К. в этом сюжете апеллирует к космологической проблематике мирового дерева (ср. широко распространенное представление о К. как о



Воздвижение Креста. Пьеро делла Франческа. Фреска из цикла «История Животворящего Креста». 1452—1466 гг. Ареццо, церковь Сан-Франческо

крестном дереве, что соотносило распятого Христа с висящим на дереве Иггдрасиле О́дином, а К. — с *деревом жизни* и смерти; ср. «материальную» четверичность К.: он был сделан из четырех деревьев стран света — кедра, кипариса, оливы и пальмы), то образ Христа обращен к сфере исторического, а сам К. на рубеже двух эпох приобретает черты временно́го и стадиального перекрестка, пограничного столба в эволюции диалога между человеком и Богом. Именно так и понимался образ Христа на К. многими христианскими авторами (ср. традицию, отчетливее всего начатую Августином). Следует, однако, отметить, что часто акцент ставится не на выборе как таковом (в связи с К.), а на его положительном результате (жизнь, счастье, удача). Ср. символику К. в сновидениях и дивинациях (удача, выигрыш, везение, счастье); числовые значения К. (например, в Китае К. означает 10, 3 креста — 30 или «поколение»); символические, эмблематические и т. п. значения К.

(в Китае, Индии, Скандинавии К. — символ неба; у вавилонян, египтян, финикийцев К. в виде двух кусочков дерева, предназначенных для получения огня, — образ будущей жизни; в Ассирии и Древней Британии К. — эмблема производительной силы и вечности и т. п.).

Важные сведения о К. могут быть почерпнуты из анализа других мифологических образов, выступающих в функции, сходной с функцией К. Особый интерес в этом ряду представляет древнеегипетская эмблема рождения (поколения), жизни — анкх (‘жизнь’, ‘процветание’, ‘тот, который живет’), относящийся к классу К. В Египте анкх понимался как ключ, которым открываются врата к божественному знанию (Т-образная часть символически связывалась с мудростью, а кружок — с вечным началом); связь К. с ключом отмечена и для других традиций. В более поздний период анкх связывался с образом Тифона (Сета) в цепях и как таковой подвешивался на шею больному в качестве амулета, возрождающего жизненную силу; анкх прикреплялся и к мумиям, чтобы обуздать врагов и обеспечить бессмертие. Другое название для анкха — *crux ansata* [то есть ‘крест с петлей (с ушком)’], он служил эмблемой египетских богов и символом бессмертия. Из других видов дохристианских К. внимания заслуживает так называемый тау-крест, или *crux commissa* (*patibulata*), то есть поперечный в виде буквы Т (виселица). Для древних евреев он был символом ожидаемого мессии, спасения и вечной жизни, использовался как талисман («тāв» — 22-я буква еврейского алфавита, ставшая объектом далеко идущих мистических спекуляций, включавших ее в широкую сеть соответствий; числовое значение «тāв» — 400). Традиция связывает тау-крест с К., поднятым Моисеем в пустыне; ср. также жест Оранты; для древних египтян тау-крест также связывался с идеей жизни и с мужским и женским принципами (первоначально он также использовался для измерения уровня вод в Ниле). Позднее этот К. назывался христианами К. Святого Антония. *Crux decussata*, или косой крест, позднее называвшийся К. Святого Андрея, нередко присутствует на античных монетах и стелах. На ассирийских, египетских, персидских, этрусских медалях, керамике, памятниках отмечен так называемый греческий К., а на древних таблицах и некоторых произведениях искусства — латинский К., или *crux immissa* (то есть ‘вдетый’, ‘просунутый крест’). С классом К. связана и свастика.

Символическая роль К. в мифологических и религиозных системах, в искусстве и сфере быта не может быть понята вполне без учета трансформированных и специализированных образов К., а также без учета более сложных знаковых фигур, в состав которых входит К. Ср. лишь некоторые примеры: К. и круг — соединение мужского и женского, единство и триада; К. и шар (обычно К. на шаре) — верховная власть, империя, торжество духовного; К., якорь, сердце — вера, надежда, милосердие; К. и голубь — осененность К. Святым Духом; К. из громовых перунов — священная эмблема, находящаяся в руках у китайских идолов и символизирующая божественную силу истинного учения, торжествующего над ложными учениями и мирскими заблуждениями; К. с покрывалом — соотносится с пребыванием Христа в могиле (в Шумере на алтари и гробницы возлагалось покрывало в память о солнечном боге, спустившемся в подземное царство); иерусалимский К. — преданность (ср. К. как знак веры и верности в контексте противопоставления «верных» верующих и «неверных» неверующих); К. с равными лучами — связь мужского и женского, вертикального и горизонтального, положительного и отрицательного принципов, эмблема Гекаты как богини перекрестков и т. п.

ЛИТЕРАТУРА

В. Н. Топоров. Об одном классе символических текстов // Balcano-Balto-Slavica: Симпозиум по структуре текста. М., 1979.
A. Grabar. L’empereur dans l’art byzantin. P., 1936.
W. Müller. Kreis und Kreuz. B., 1938.
Idem. Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel. Stuttg., 1961.
M. Eliade. Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase. P., 1951.
Idem. Centre du monde, temple, maison. // Le symbolisme cosmique des monuments religieux. Roma, 1957.
C. T. Bertling. Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien. s’-Gravenhage, 1954.
M. Gimbutas. Ancient Symbolism in Lithuanian Folk Art. Phil., 1958.
Symbolik des Orthodoxen und orientalistischen Christentums. Stuttg., 1962.
R. Sh. Loomis. The Grail. From Celtic Myth to Christian Symbol. Cardiff—N. Y., 1963.
K. Wessel. Die Kreuzigung. Recklinghausen, 1966 (Iconographia Ecclesiae Orientalis).
M. Lurker. Bibliographie zur Symbolkunde. Bd. 1—3. Baden-Baden, 1964—1968.

Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI und XVII Jahrhunderts / Hrsg. A. Henkel, A. Schöne. Stuttg., 1967.
R. Guénon. Le symbolisme de la croix. P., 1970.

См. также литературу при статье *Геометрические символы*.

КРИША́НУ (др.-инд. *Kṛśā́nu-*, от *kṛśá-* ‘худой’, ‘изможденный’, более точный анализ затруднителен) — в ведийской мифологии лучник, видимо, враждебный богам. Единственный миф, в котором участвует К., известен в очень неполной версии («Ригведа» IV, 27; «Айтарея-Брахмана» III, 25), хотя, несомненно, он входил в состав древнего ядра индо-иранских мифов о Соме-Хаоме. Некогда растение сома росло на небе. Орел, несмотря на сто железных крепостей, которые его стерегли, улетел на небо, вырвал стебель сомы и, обгоняя ветры и умножая свою силу, полетел обратно. Когда орел ринулся с неба вниз, «быстрый мыслью» стрелок К. спустил тетиву лука, но стрела поразила у орла только одно маховое перо. Орел благополучно доставил Индре растение, из которого приготовили напиток бессмертия. «Брахманы» излагают этот сюжет с рядом подробностей. В частности, из пораженного К. орлиного пера (или когтя) выросло на земле дерево парна (палаша) или шальяка, приобретшее особую сакральность в связи с ритуалом, в котором оно играло важную роль. К. призывают вместе с Рудрой и другими стрелками; ему помогают Ашвины; иногда К. относят к гандхарвам («Тайттирия-Араньяка» I, 9, 3). Имя К. неотделимо от авест. *Kərᵊsāniš*, имени вождя, связанного с хаомой. Сюжетно ближайшую параллель, отражающую общий индо-иранский миф, составляет авестийская история стрелка Кересаспы (*Kərəsāspa*, букв. ‘имеющий тощую лошадь’, ср.-иранск. *Karšāsp*), сына Триты, который поразил враждебного демона (гандарва), жившего в море Воурукаша, где рос белый хаома. Вхождение Кересаспы и в другие сюжеты, в частности, наличие хорошо известной генеалогии, позволяет наметить некоторые пути реконструкции как древнеиндийского, так и индо-иранского мифа-источника. Сам миф о К. принадлежит к числу типологически распространенных схем в разных мифологических и фольклорных традициях.

ЛИТЕРАТУРА

A. Christensen. Les Kayanides. København, 1932.
Idem. Essai sur la démonologie iranienne. København, 1941.

H. S. Nyberg. La légende de Kərəsāspa // Oriental Studies in Honour of Dasturji Saheb C. E. Pavry. Oxford, 1934.

КРУГ — один на наиболее распространенных элементов мифопоэтической и религиозной символики, выражающей идею единства и целостности, бесконечности и законченности, высшего совершенства. К. — фигура идеальная по самому определению. Она образуется правильной кривой линией без начала и конца (ср. териоморфный образ змеи, проглатывающей свой собственный хвост), ориентированной — одинаково в любой своей точке — на некий невиданный центр. К. обладает бесконечным множеством осей симметрии и выступает как универсальная проекция шара, признаваемого идеальным телом как в архаичной мифопоэтической традиции, так и в научно-философской, начиная от ее истоков (ср. идеи Ксенофана о шаре как образе единства ограниченности и безграничности и о шарообразности божества /см. Диоген Лаэрций IX, 19/) и вплоть до современных теорий о шарообразной природе макрокосма (расширяющаяся Вселенная) и микрокосма (модели элементарных частиц). Столкновение в образе К. идей конечного и бесконечного и гармонизация их взаимосвязи делает К. естественной моделью структуры пространственно-временнóго континуума для мифопоэтической эпохи, и эта модель продолжает свое существование в виде многочисленных реликтов в представлениях современного человека, в языке и других знаковых системах. К. ограничивает внутреннее и отделяет его от внешнего; внутреннее пространство К. конечно, но круговое движение, образующее это пространство, потенциально бесконечно. Неслучайно, что Космос во многих традициях представляется именно как шар (графически К.) или его более или менее материализованные варианты (яйцо, черепаха, диск и т. п.), окруженные неорганизованным Хаосом. Эта идея получила отражение и в сильно мифологизированных ранненаучных и философских вариантах (ср. пифагорейское учение о десяти сферах с единым центром /огонь/, вокруг которого по кругу вращается и земля). Модель концентрической структуры используется и при более детальных описаниях земного пространства в разных традициях. Так, нередко как система кругов, находящихся внутри друг друга, изображаются материк, окруженный Океаном, своя земля, город, его центр, храм или дворец, алтарь или трон. Иногда это моделиро-

вание К. сочетается с моделированием с помощью *квадрата* (см.) тех же объектов или объектов иного рода. Ср. вертикальное противопоставление круглости Неба и квадратности Земли в старой китайской традиции («Да-Дай — Ли-Цзи»), чему соответствует описание древнекитайского «Зала Судьбы» с четырехугольным основанием и круглой крышей (сочетание круглых и квадратных форм в структуре храма хорошо известно во многих традициях); подобное противопоставление отчасти отражено и в раннехристианском искусстве. Во временнóм плане идея К. находит еще более полное воплощение. Как известно, представление о прогрессивно развивающемся линейном времени принадлежит к числу относительно недавних завоеваний человечества. До этого полностью господствовала циклическая концепция времени, нашедшая отражение в многочисленных мифологических сюжетах и мотивах, в области бытовых представлений и соответствующих обычаев, в самом языке (ср. русск. *время* из **vertmen*- ‘то, что вращается, возвращается’ и т. п.). Циклическая структура мифологического времени, естественно, соотносилась с годовым циклом хозяйственной деятельности, следующим за этапами природного цикла. Большой годовой цикл соотносился с малым суточным и отчасти промежуточными (недельный, месячный), с одной стороны, и со сверхгодовыми циклами (четыре года, 12 лет, век, «мировой» век или год типа эона и т. п.), с другой стороны, таким образом, общая структура циклического времени также воспринималась как серия вложенных друг в друга К. с единым центром. Суточное и годовое движение Солнца (по кругу) связывало цикличность времени с цикличностью пространства, что уже в более позднее время нашло отражение в структуре мегалитических сооружений, связанных с астрономическим счетом времени (ср. кромлехи) или т. наз. «круглых» календарей, в иероглифических и других символических способах обозначения времени или отдельных его элементов через фигуру К. (ср., в частности, архаичный обычай счета времени с помощью кружочков, шариков, яиц и т. п.). Нет никаких сомнений, что именно идея вечного возвращения (т. е. круга во времени) была ведущей для всех традиций Старого и Нового Света в течение огромного исторического периода: эти представления мотивируют не только типологически частый образ Космоса в виде К. (или шара), но метонимический образ основного божества в той же форме. Естественно, что в качестве такого боже-

ства чаще всего выступает Солнце, символизируемое К. и на основании его формы, и в силу кругового характера его суточного и годового движения (ср. также хорошо известный образ солнечного глаза в виде К.). Схема *мирового дерева* и близкие к ней варианты неоднократно подчеркивают идею К., нередко мультиплицируя ее. Прежде всего само Солнце (всегда в виде К., иногда с крыльями) непременно присутствует в этой схеме: или как объект верхней части центральной оси (на верху мирового дерева, столпа, шеста, горы и т. д.), или как объект, расположенный в верхней части композиции влево (или вправо) от центральной оси симметрично месяцу (иногда круглому, но чаще в виде серпа), расположенному вправо (или влево) от этой же оси. Годовое круговое движение Солнца по отношению к оси мирового дерева конституирует круговое пространство по горизонтали (дерево отмечает «пуп земли» в минимуме и окружность, отделяющую внутренний круг от внешнего пространства, в максимуме), а суточное круговое движение Солнца определяет вертикальную плоскость мирового дерева (включая и вариант «антидерева», ср. дерево Нижнего мира, Бездны, Смерти и т. п.). Нередко оба этих круговых движения подкрепляются расположенными по кругу мифологическими объектами, напр., знаками зодиака (или соответствующих животных) или божественными персонажами (12-членные пантеоны, в частности, олимпийские боги как раз и образуют некий умозрительный К., упорядочивающий их множество; ср. хоровод, т. е. тот же К., с Аполлоном в центре в представлениях о Музах); неслучайно поэтому, что К. является и символом пантеона в целом и эмблемой отдельных богов (ср. Ассур, Ахура Мазда, Адда-Нари, Меркурий и др.). Характерно, что и земные боги также нередко усваивают К. в качестве эмблемы своего могущества и власти [ср. царские инсигнии в Вавилоне или шар (обычно с крестом над ним) как символ имперской власти и мощи]. Более того, вся структура власти и внутреннего социального устройства в таких случаях может представляться как серия последовательно расширяющихся концентрических окружностей, образующих иерархию власти и задающих членение на социальные классы и группы. В этой связи уместно напомнить о таком способе представления структуры брачных классов, как К., который в одних случаях членится по диаметру, а в других — проведением в нем концентрических окружностей меньшего радиуса. Существенно, что такая фор-

ма выражения часто объединяет самих носителей этих архаичных традиций с современными исследователями структуры брачных классов. Не приходится удивляться, что и сама структура поселения часто представляется в виде К. или прямоугольника (квадрата), причем это противопоставление значимо, во-первых, и соответствует основным типам реальных поселений (в определенную эпоху), во-вторых, о чем свидетельствуют и языковые данные, относящиеся к обозначению как самого поселения (ср. *община* из **obьti̯*- ‘круглое’ в соответствии с так называемыми «круглыми деревнями», нем. *Runddorf*), так и более крупных объединений, строго говоря, не предполагающих геометрически круглой формы (см. *округ*, *область*, нем. *Kreis* ‘уезд’, собств. — ‘круг’, *Bezirk* ‘округ’ и т. п.). Наконец, К. в отличие от квадрата (или прямоугольника, угла, прямой) может моделировать в архаических мифопоэтических системах еще одно существенное разбиение коллектива. Речь идет о различении женщин и женского и мужчин и мужского. Соответствующая символика практически универсальна и мотивируется как в космологическом и социальном, так и в анатомическо-физиологическом плане (см. *Мандала*). Иногда сфера различения не исчерпывается символикой и охватывает многие стороны жизни — форма мужского и женского помещения, утвари, одежды, очага, танцев (ср. «круглые» и «квадратные» танцы) и т. п. Символика «круглого» и «квадратного», во многих случаях дожившая до настоящего времени, восходит, видимо, к палеолитической эпохе. Есть весьма правдоподобные предположения, что эти знаки («круглые» и «квадратные») через стадию солярных и лунарных символов эпохи мирового дерева (неолит и позже) восходят к т. наз. «женским» (круглой или округлом формы) и «мужским» (удлиненной формы, часто в виде прямой, стрелы, угла, треугольника и т. п.) знакам, столь обильным в памятниках палеолитического искусства. Эта генеалогия К. и круглых форм в значительной степени позволяет объяснить тот факт, что и в более позднее время К. нередко рассматривается как воплощение женского начала (иногда воды, также связываемой с этим принципом). В ряде случаев наблюдается вторичная семантизация К., предполагающая его первоначальную соотнесенность с женским началом (ср. К. как эмблема покоя, мягкости, нежности, любви в отличие от семантики прямоугольных форм). Вместе с тем известны случаи построения серии переходов, объединяющих К. и квадрат (различ-

ного рода вписывания одного в другое, ср. мандалу, или моделирование К. с помощью прямоугольных форм за счет увеличения числа углов, ср. 8-, 16- и т. д. угольники, вписываемые в К. и реально отражающие структуры некоторых сакрально отмеченных сооружений или предметов культа). Помимо квадрата, К. входит в сочетания с другими фигурами и символами, образуя широкоразветвленную область символических и эмблематических ассоциаций. Можно указать лишь некоторые из них: К. и крест — центр и 4 направления Вселенной (К. с 4 крестами — распространение христианства во всем мире), постепенное просветление, тысячелетие; К., крест и гора — вознесенность христианской церкви во всем мире; К. и тетива — власть и сила жизни и смерти (в ассирийском искусстве); К. разделенный надвое — день и ночь, лето и зима, символ инь и ян в Китае; крылатый К. — божество, божественный дух; К. внутри К. — андрогинизм; 5 К. — центр и 4 направления вселенной, 5 планет известных в Древнем мире, дневной свет, сияние (у древних египтян и майя); 9 концентрических К. — земля, окруженная 7 планетами и звездами (в семитской традиции); К., разделенный на четверти, — 4 части Вселенной и 4 элемента-стихии, 4 принципа; 3 К. — троица, мудрость, любовь; 3 переплетенных К. — троица, единство, не знающее начала и конца; 2 К. — эмблема близнецов (ср. Ашвинов, Диоскуров и др.); 2 соединенных К. — союз Неба и Земли, брак Христа с церковью и т. п. Эти более или менее клишированные формы мифопоэтической символики и эмблематики позволяют отчасти реконструировать значительное количество чисто мифологических сюжетов, мотивов и конкретных ситуаций, в которых они развертываются. Но всё это не исчерпывает функции К. в символической, поэтической и религиозной сферах. Следует постоянно иметь в виду всю область функционирования этого образа — от культовых принадлежностей и овеществленной магии (амулеты, талисманы, зеркальца и т. п., часто характеризующиеся круглой формой) до концепций искусства (разные попытки геометрического моделирования человека — от античных теорий /ср. платоновский миф об исконной шарообразности человека/ через опыты Возрождения /Пьеро делла Франческа/ вплоть до кубизма) и науки (мифологизированная геометрия, топологические идеи, астрофизика, психотерапические опыты и т. п.).

ЛИТЕРАТУРА

А. А. Бобринский. О некоторых символических знаках, общих первобытной орнаментике всех народов Европы и Азии // Труды Ярославского областного съезда исследователей истории и древностей Ростово-Суздальской области. М., 1902.

W. Müller. Kreis und Kreuz. Berlin, 1938.

Idem. Die blaue Hütte. Wiesbaden, 1954.

M. Eliade. Le Mythe de l'éternel retour. P., 1949.

Idem. Centre du monde, temple, maison. // Le symbolisme cosmique des monuments religieux. Roma, 1957.

Idem. Le sacré et le profane. P., 1957.

C. Levi-Strauss. Les organizations dualistes existent-elles? // Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde. Deel. 112. 1956.

Idem. Les structures élémentaires de la parenté. P., 1968 (2. ed.).

P. Horsch. The Wheel: an Indian Pattern of World-Interpretation // Sino-Indian Studies. 5. 1957: 62—79.

S. Hummel. Der Ursprung des tibetischen Mandalas // Ethnos. 23. 1958.

C. W. Leadbeater. The Chakras. Adyar, 1958 (5th ed.).

E. L. Ehrlich. Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum. Stuttgart, 1959.

F. Herrmann. Symbolik in den Religionen der Naturvölker. Stuttgart, 1961.

J. Daniélou. Les symboles chrétiens primitifs. P., 1961.

G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1. N. Y., 1962: 342—343.

E. Hammerschmidt, P. Hauptmann, P. Kräger, L. Ouspensky, H. J. Schulz. Symbolik des Orthodoxen und Orientalistischen Christentums. Stuttgart, 1962.

Ph. Metman. Cakra-Symbolism and Analytical Therapy // Der Archetyp. Basel—N. Y., 1964: 220—224.

A. Leroi-Gourhan. Les religions de la préhistoire. P., 1964.

P. Gelling, H. E. Davidson. The Chariot of the Sun and Other Rites and Symbols of the Northern Bronze Age. L., 1972.

Л

ЛАСКА. — Мифологическая роль Л. весьма значительна для многих традиций и объясняется некоторыми свойствами этого с а м о г о м а л е н ь к о г о из хищников (*Mustela vulgaris*, семейство куньих) — как реальными, так и приписываемыми ей в мифопоэтических представлениях. Л. отличается поразительной смелостью и кровожадностью (она нападает на свою жертву /иногда даже на человека/ и убивает в большем количестве, чем необходимо ей для пропитания; ее жертвы — домашняя птица, скот, лошадь, но она уничтожает и мышей); Л. обладает исключительной ловкостью и гибкостью, проникает (обычно по ночам) в любое отверстие; считается, что Л. присущи особые материнские чувства: во время опасности она спасает своих детей. Мифологическая отмеченность Л. отчетливо выступает в обычных для нее табуированных названиях (кстати, нередко и эти названия усиленно избегаются, напр., в Македонии): русск. *ла́ска*, *ла́сица* (от *ласка́ть*), франц. *belette*, итал. *bellora* (по признаку красоты); часто Л. обозначают как кумушку, женушку, невестушку, барышню (ср. болг. *невестулка*, сербохорв. *невстица*, рум. *nevăstuica*, итал. *donnula*, испанск. *comadreja* и т. п.). Показательно, что названия Л. рисуют ее как женский персонаж (русск. *ла́сица* обозначает не только Л., но и «vulva», у животных; ср. *куница* : *куна*), притом п р е в р а щ е н н ы й (в качестве параллели ср. мотив невесты-обротня). Известен фольклорный и мифологический мотив превращения в Л. поповой или царской дочери в наказание за лень, проявленную в связи с прядением. Особенно диагностичен румынский вариант: один человек берет себе в жены молодую красивую девицу, дочь попа; будучи ленивой, она отказывает прясть (кудель и прялка забрасываются на чердак, где появляются мыши (ср. Л. как основного врага мышей); муж просит помощи у Св. Пятницы, которая дает ему совет вернуться домой (там он должен найти вместо жены красивого зверька по имени «женушка» /=Л./, который будет настолько ядовит, что вся покусанная

им скотина погибнет, если ей не дать предварительно воды, пропущенной через мешок, сделанный из шкуры Л. /кстати, это средство используется в народной медицине/). Муж боится идти домой, но Св. Пятница указывает, как пронзить Л. (воткнуть в кудель веретено, положить на прялку, после чего Л. убежит, так как больше всего на свете она боится прялки и кудели; действительно, эти средства реально применяются против Л., напр., на Балканах). Этот мифологический сюжет дает известные основания для дальнейшей реконструкции. Существенно, что ленивая жена, отказавшаяся прясть, и ее зооморфная ипостась — Л. оказываются под властью Св. Пятницы, продолжающей в трансформированном виде образ жены Громовержца, изгнанной им и ставшей Хозяйкой нижнего мира. Именно Св. Пятница, связанная с пряжей и пряденьем (прежде всего через запрет прясть в посвященный ей день — пятницу, т. е. следующий день после четверга, дня Громовержца), превращает женщину в Л. (подобно Афине, превратившей Арахну в паука, но с той разницей, что в румынской версии речь идет о неискусной работнице, так и не приобретшей умения) и как бы берет ее в свою свиту. Характерно, что Хозяйка низа изгоняется со своими детьми, превращенными в хтонических животных — змей, лягушек, мышей, червей и т. п. В этом ряду находит свое место и Л., которая тем самым также включается в сюжет т. наз. «основного» мифа. Неслучайно, что во многих случаях Л. уподобляется змее (внешнее сходство — плоская голова, змеиная гибкость и быстрота, ядовитость), что, в частности, подтверждается сходными балканскими заговорами от укуса змеи и Л. (ср. в румынских заговорах: «ласка белая, ласка черная, ласка желтая, … ласка из камня, ласка с берега, ласка из болота…» при «Змея белая, змея черная, змея желтая, …змея из воды, змея из болота, змея с берега…» и т. п.). Вместе с тем Л. в реконструируемом прототипе румынской мифологической сказки, видимо, могла выступать и как превращенная мать (ср. выше о ее материнских качествах и, следовательно, выступать в роли Хозяйки низа, Св. Пятницы и других образов трансформированной жены Громовержца. Хтоническая природа Л. обнаруживается и в других мотивах, связанных с ней, напр., Л. и яд — АТ 168 (распространенное поверье, что на Л. не действует змеиный яд, так как она ест руту, подтверждается свидетельством Плиния), неуязвимость Л. в этом отношении объединяет ее с ихневмоном; Л. и ночь, тьма, луна (представление о том,

что Л. никогда не спит); Л. и мир мертвых (Л. может оживить мертвеца; сходный мотив отмечен у Марии Французской: Л. оживляет своего самца с помощью магического растения; кстати, и этот мотив может связываться со змеей; интересен смежный сказочный сюжет в русской традиции — убитая и ободранная Л. оживает и требует возвращения свой шкурки /Белозерск. край/); Л. и превращение (Юнона-Люцина превращает женщину за ложь в Л. /у Овидия, см. «Метаморфозы» IX/; считается, что в Фессалии в Л. превращаются ведьмы). Впрочем, есть и более тонкие детали, подтверждающие тенденцию к включению Л. в сюжет «основного» мифа. Так, Л. связывают с Волосом-Власием гуцулы, отмечающие день св. Власия с тем, чтобы Л. не кусала скот; само же название Л. — ср. болг. *власица*, гуцульск. *ласица* и т. п. — народно-поэтическая этимология связывает с именем *(В)ласия*. Вместе с тем гуцулы никогда не убивают Л., веря, что мстить за убийство придут сотни Л. В день Св. Матфея (21 сентября), а иногда в день Св. Екатерины (25 ноября) совершается ритуал с целью умилостивления Л. и охранения себя и скота от их нападения и укусов. Связь Л. с загробным миром подтверждается и распространенным по всей Европе мотивом превращения души в Л. (Е 731.4; ср. Д 124: превращение человека в Л.), а также поверьем (в Чехии), что один взгляд Л. ослепляет человека или даже способен погубить его; в Ирландии, где считают, что Л. происходит от кошек, встречу с Л., особенно утром, воспринимают как знак несчастья (напротив, в Германии существует среди крестьян примета: видеть Л. на крыше — к счастью). В Швейцарии Л. выступает как наделенный колдовскими способностями фокусник (ср. мотив В 191.1). Мифологические основы образа Л. еще обнаруживаются в ранней литературной традиции, в частности, в баснях Эзопа и Федра (так, напр., тема неуместного советчика /запоздалый совет/ в басне Эзопа «Мышь и Л.» предполагает в конечном счете преимущество Л. перед мышью в умении пробраться в самую узкую щель), как и в ряде фольклорных сюжетов этимологического характера (почему кончик хвоста Л. черный? — А 2378.8.3; почему Л. белая, а хвост черный? — А 2411.1.3 и т. п.), предполагающих наличие чисто мифологических мотивов, связанных с Л. Символическое значение образа Л. — дерзость, смелость, кровожадность, разрушительность, упорство, безжалостность, бдительность, малость; в сновидениях

Л. — опасность; убить ее — к счастью. Эти значения Л. подтверждаются ее ролью в средневековых «Физиологиях» и «Бестиариях».

ЛИТЕРАТУРА

Т.В. Цивьян. К мифологическим обоснованиям одного случая табу: ласка (Mustela vulgaris) // Сборник к столетию со дня рождения Д.К. Зеленина. Л., 1979.

A. de Gubernatis. Die Tiere in der indogermanischen Mythologie. Lpz., 1874: 379.

A. Gorovei. Credinţi şi superstiţii ale poporului român. Bucureşti, 1915.

M. Summers. The Vampire in Europe. L., 1929: 55.

Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 2. N. Y., 1950: 1168—1169.

G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 1670.

I. Muşlea, O. Bîrlea. Tipologia folklorului. Bucureşti, 1970: 281.

ЛАСТОЧКА. — Специфика образа Л. в мифопоэтических представлениях в его разветвленном и далекоидущем символизме, который в большей степени определяет роль Л. в мифологии, нежели ее участие в конкретных мифологических сюжетах и мотивах или ее отождествление с персонажами мифов. Тем не менее, и собственно мифологическое значение Л. несомненно. Достаточно напомнить древнегреческий миф о двух сестрах Прокне и Филомеле (этот миф был использован в «Трапезе Терея» Софокла и у Овидия — Metamorph. VI, 412—674; не говоря уж о более поздних обработках). Муж Прокны Терей совершает насилие над Филомелой и, боясь раскрытия своего преступления, вырезает Филомеле язык. Тем не менее, ей удается сообщить сестре о случившемся, выткав на одежде свой рассказ. Мстя мужу, Прокна кормит его мясом убитого ею сына. Терей собирается убить жену и ее сестру, но Зевс превращает Филомелу в Л. (ср. распространенный в европейской поэзии и искусстве образ Филомелы-Л.), Прокну в соловья, а Терея в удода (другой вариант — превращение Прокны в Л.). Звуки, издаваемые Л. (*Шитовило-битовило п о-н е м е ц к и говорило*, согласно русской загадке, ср. Л. как символ болтливой женщины), объясняются именно тем, что Терей вырезал Филомеле язык. Тот факт, что превращение женщины в птицу совершается Громовержцем и притом за преступление (вовлечение в каннибализм, во многих архаических традициях приравниваемый к инцесту; инцестуозные мотивы как-то присутствуют в самом мифе), позволяет и образ Л. как превращенной

женщины (жены) ввести в контекст «основного» мифа. Кстати, существует ряд этиологических объяснений характерной формы тела Л. и ее цвета (ср. в загадках: *Спереди шильце, сзади вильце, испод бело полотенце, сверху синенько суконце* или *Шило впереди, клубок середи, ножницы сзади* и др.), причем иногда эти особенности Л. объясняются именно как результат наказания (ср. «расщепленность» хвоста Л.). В древнегреческой мифологии Л. — птица, посвященная Афродите. В древнеегипетском мифе об Осирисе и Исиде жена в виде Л. с сияющим оперением (отраженная тема огня) отправляется искать тело своего убитого и разъятого на части мужа. Л. считается одним из воплощений Иисуса Христа (в христианской символике обращающиеся с молитвенной просьбой к Богу уподобляются Л., которые всегда голодны и страждут; молодая Л. — жажда духовной пищи). Вхождение Л. в указанные мифологические мотивы объясняет ее связи как со сферой положительного, так и отрицательного. С одной стороны, Л. — вестник добра, счастья, начала (не всегда гарантированного: ср. образ «первой Л.», но и пословицы типа: *Одна ласточка не делает весны*), надежды, положительного перехода, возрождения, утра, весны, солнечного восхода, прилежания, домашнего уюта (ср. гнездо Л., ее домовитость; она созидательница, строительница, вместе с тем она скромна и остается довольной и в своей бедности), отцовского наследия (ср. символическую роль Л. в иудаизме). Отсюда — весьма распространенный мотив Л., приносящей весну (или день), ср. многочисленные веснянки, колядки и соответствующие весенние ритуалы (встреча весны, «открытие» весны и т. п.; ср. весеннее празднество «Ласточкины песни», когда в Греции в марте дети выходят на улицу и ходят из дома в дом, щебеча, как Л., и славя весну; этот ритуал восходит к древнему обычаю, описанному в связи с Родосом Атенеем со ссылкой на Феогнида), получившие отражение и в искусстве (ср. знаменитую эрмитажную пелику работы Евфрония /конец VI в. до н. э./, изображающую прилет ласточки, сопровождаемый текстом: «Смотри, Л.!» — «Да, Л., клянусь Гераклом». — «Вот она. Уже весна!»), а также широкую сферу мифопоэтических представлений о Л., отразившихся, в частности, в пословицах, поговорках, приметах, символике. Л., как и голубь, любимая птица Бога; *Л. весну (день) починает, а соловей кончает* (ср. выше о Филомеле и Прокне как образах начала и конца поры процветания, плодоношения); кто при первой ласточке

умоется молоком, бел будет; ранние Л. — к счастливому году; высоколетающие Л. — к ведру (Л. «шныряют» — к дождю). С другой стороны, Л., прилетающая из-за моря (*Сам мал, а за морем бывал*, в загадках) связана и с иным миром, со смертью. Собственно, она посредница между смертью и жизнью, бесплодием и плодородием, далеким и чужим морем и близкой и своей землей (в этом смысле Л. функционально близка к воскресающим и умирающим персонажам, связанным с вегетативным циклом). Отсюда — и другой круг ассоциаций Л.: Л., влетающая в окно, — к смерти; Л., пролетающая под коровой, — к крови вместо молока и т. п. Несколько иная категория случаев обнаруживается в символике сновидений: мертвая Л. — утраченная привязанность; убийство Л. — неблагодарность; Л., покидающая дом, — к несчастью (появление Л. в доме — добрые новости издалека) и т. п. К этим случаям близки многочисленные примеры, когда Л. выступает как символ опасности, непрочности и ненадежности жизни, счастья, уюта. Эти символические значения Л. получают развитие в мифопоэтических системах искусства вплоть до современности, причем они получают усиление или актуализируют некоторые архаичные мотивы (ср.: *Слепая ласточка в чертог теней вернется | На крыльях срезанных*... — о забытом слове, которое необходимо сказать, о песне: *И живая ласточка упала | На горячие снега*…; *Научи меня, ласточка, хилая, | Разучившаяся летать, | Как мне с этой воздушной могилою | Без руля и крыла совладать* и др. у О. Мандельштама в мифологеме прерванной, оборванной речи, см. выше о Филомеле, а также убеждение, по которому убийство Л. — грех). В китайской мифопоэтической традиции Л. связана с астральным кодом (ср. *Вей*). Мифологические мотивы образа Л. широко используются в геральдике.

ЛИТЕРАТУРА

G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1. N. Y., 1962: 1515—1516.

Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. Jhs. / Hrsg. von A. Henkel und A. Schöne. Stuttgart, 1969: 872—875.

ЛЕБЕДЬ — распространенный мифопоэтический образ, тесно связанный с рядом божественных персонажей и входящий в мифологические сюжеты. Л. связан (в частности, посвящен) с

Афродитой, Венерой, Аполлоном, Зевсом, Юпитером, Ледой, Орфеем, Брахмой, Сарасвати, Томэм и др., с рядом святых (напр., с шотландским Св. Катбертом, VII в., обычно изображаемым на скале в Святой земле в обществе Л. и выдры, со столбом света над ним). Особое значение имеет мотив обращения в Л. громовержца Зевса, увлеченного красотой Леды и явившегося к ней в таком виде, когда она купалась в водах Еврота (распространенная тема в итальянской /прежде всего/ живописи Возрождения, начиная с утраченной картины Леонардо да Винчи). От этого союза родились Полидевк и Елена; по другим версиям Леда снесла два яйца, откуда появились Елена и Диоскуры. Этот мотив является вариантом и трансформацией мифологемы о космическом яйце, которое, в частности, может быть снесено Л. (ср. яйцо Брахмы в индийской мифологии при связи Брахмы с Л.). Вместе с тем этот мотив Зевса-Л., и Леды составляет часть очень хорошо известного мифологического и сказочного (Д 361.I) сюжета (имеющего продолжение и в европейском искусстве Нового времени, ср. балет «Лебединое озеро» и его литературные и фольклорные источники) о метаморфозе Л. в девицу (девиц) и девицы в Л. — Л. оставляет на берегу свою одежду из перьев, обладающую магическими свойствами, и в виде девицы купается в озере или море; прекрасный юноша похищает одежду, девица не может вернуть себе свой прежний лебединый образ и становится женой юноши, ставя ему некое условие табуистического характера; юноша случайно нарушает табу, его жена обретает одежду из перьев, превращается в Л. и улетает в свое царство, далеко за море, унося с собой весну, солнце, плодородие. Иногда вместо одной девы-Л. выступают «лебединые» девицы (обычно в количестве двенадцати), входящие в тот же сюжет; нередко подчеркивается, что они воздушные духи, связанные с солнцем. Сюжет имеет ряд оригинальных вариантов. Так, в одной румынской рождественской колядке лебединая девица требует от юноши, чтобы он совершил путешествие на небо и добыл птицу, которая пела бы на их свадьбе, и брачный венец; Св. Василий в раю одаривает юношу и он возвращается к деве-Л. Этот сюжет брака человека с животным (птицей) широко распространен по всей Евразии (у германцев, кельтов, славян, финнов, иранцев, на Цейлоне, в Японии), у полинезийцев, меланезийцев, индонезийцев, в Австралии и Африке (в относительно недавнее время он получил известность и в американских традициях). Из

наиболее известных обработок этого мифологического свойства ср. версию «Шатапатха-Брахманы» и версию из «1001 ночи»; но сюжет так или иначе отразился и в ряде фольклорных образов (Царевна-Лебедь, герой, превращающийся в Л., как в ряде русских сказок, и т. д.), и в именослове (ср., напр., «лебединое» имя прекраснейшей из женщин, дочери Сигурда и Гудрун, жены Йормунрека *Сванхильд* из германских саг, или Кикнос, от др.-греч. κύκνος ‘лебедь’, 1. сын Аполлона, юноша-охотник, бросившийся в озеро и превращенный отцом в Л.; 2. сын Арея, убитый Гераклом, 3. сын Сфенела, легендарный царь лигурийцев, друг Фаэтона, превращенный Аполлоном в Л., 4. сын Посейдона, царь Колон, убитый Ахиллом, и др.), и даже в сфере свадебного ритуала (невеста-«лебёдушка» при женихе-соколе; вообще отождествление девицы с Л. принадлежит к числу наиболее распространенных в мифопоэтических традициях; ср. хоровод Л. как поэтический образ девиц-невест). Вместе с тем Л. связан и с солнцем; так, в «Тайттирия-Брахмане» (III, 10, 9, 11) некий риши (мудрец) силой своего знания превращается в золотого Л., летит на небо и соединяется с солнцем. Небесная колесница иногда запряжена Л. (ср. Л. в колеснице Афродиты, который может рассматриваться как вестник и наделитель красоты и любви). Одна из наиболее разработанных и освоенных литературой мифологем — умирающий Л., который в минуту смерти взмывает вверх, навстречу небу и солнцу, издает последний крик («лебединая песня», ср. античную легенду, получившую законченную форму у Эсхила Agamemn. 1445 и Цицерона De oratore 3, 2, 6 и др.) и, мертвый, низвергается в воду. К обычным в мифологии символическим значениям (вечность, посмертное счастье, жертвенность и т. п.) присоединяются новые — последнее достижение, творчество перед лицом смерти, величие поэзии, часто — ее бессмертие. Поэтому образ Л. в более позднее время выступает как символ поэта, певца и высоты поэзии (в русской поэзии ср. «Лебедь» Державина или «Царскосельский лебедь» Жуковского). Несомненно, что эта символика в своих основаниях связана и с представлением о том, что душа может странствовать по небу в образе Л., что сам Л. — символ возрождения, воскресения, чистоты (в мифопоэтических системах подчеркивается способность Л. различать существенное и несущественное, чистоту и нечистоту; в частности, считается, что Л. может отделять молоко, смешанное с водой, от воды), целомудрия, гордого одиночества, мудрости,

пророческих способностей, поэзии и мужества, совершенства, но и смерти. В связи с этим особенно важно противопоставление белого Л. и черного Л. (жизнь — смерть, добро — зло). Иногда они становятся персонажами мифа или сказки, через которые развертывается тема борьбы жизни и смерти. В символике сновидений белый Л. связан с счастьем, удачей, успехом, а черный Л. — с заботами, неудачей, несчастьем. Нередко темные силы зла маскируются образом белого Л., вслед за чем обычно следует разоблачение (ср. пословицу о лебедях, оказавшихся гусями, как актуализацию мотива обманутых обещаний, неподлинности, лживости, а также игры типа «гуси-лебеди»). Указанное противопоставление двух начал нередко реализуется в орнитологическом коде — Л. и ворон (ср. игру в во́рона, преследующего лебедей; ср. также австралийский миф о том, как горные вороны бросали свои перья на раненых, лишенных перьев братьев, превращая их в черных Л.), Л. и совы, Л. и ласточки (тема, отраженная и в отдельных мотивах и в многочисленных пословицах и поговорках). Не меньшую известность приобрел и образ лебединого рыцаря (ср. Лоэнгрина средневековой легенды). Иногда образ Л. используется как элемент астрального кода (так, в римской мифологии Цигнус /*Cygnus* — букв. «лебедь»/ оказывается на небе как северное созвездие Млечного Пути). Известен целый ряд случаев, когда Л. выступает в качестве тотема. При этом нередко сохраняется и мифологическая мотивировка тотемности; так, якуты вели свое происхождение от девицы-Л., бурятские роды Шарят и Харят — от брака шамана с девицей-Л., а небесный владыка Байаме происходил от рода черных Л. (австралийские аборигены). Впрочем, нередки случаи, когда такие мотивировки сохраняются при утрате тотемических функций Л. Существуют примеры, когда образ Л. приобретает и некоторые в целом ему не свойственные или во всяком случае редкие значения. В кетском мифе о приходе весны лебеди, сопровождающие Томэм, выступают как вестники весны и тепла (иногда Л. оказывается шаманской птицей, о чем, может быть, свидетельствуют рисунки на шаманских бубнах или древние наскальные изображения с участием Л., фиксируемые от Скандинавии до Сибири). Мифологические значения Л. клишируются в геральдике и — шире — в поэтической символике произведений прикладного искусства. Особенно часто подчеркиваются мотивы поэтического творчества (Л. на гербе как знак поэта; Л. под лавровым деревом;

Л., поющий при веянии ветерка; Л., поющий на гробнице; два Л. у кипариса, к которому прислонена лира), смерти (Л. и гробница, Л. и кипарис и т. п.) и некоторые другие (Л., падающий в воду, и молния; Л. на водах, Л. и орел, от которого он отворачивается, и т. п.). Ср. также широкое использование образа Л. в фольклоре (в частности, помимо уже отмеченного, при описании женской красоты) и в поэзии, где углубляются традиционные образы (ср. тему царственности и смерти в «Лебеде» Рильке) или строятся новые (Л. как символ неприятия и протеста против низкой действительности у Бодлера).

ЛИТЕРАТУРА

Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 2. N. Y., 1950: 1091.

G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. Pt. II. N. Y., 1962: 1516—1517.

Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. Jhs. / Hrsg. A. Henkel, A. Schöne. Stuttgart, 1967: 815—818.

ЛЕСТНИЦА, мифопоэтический образ связи *верха и низа*, разных космических зон. В завершенном виде Л. пересекает три космические зоны, связывая мир богов, людей и умерших или злых духов, демонических сил, хтонических животных, соответственно рай и преисподнюю. На земле, в среднем мире (реже — на небе), находится начало Л., определяющее направления движения — вверх, на небо, или вниз, в подземный мир. В целостной *модели мира* на земле находится центр Л. или ее эквивалентов [золотая нить (так называемая *catena aurea*), вервь, ось мира (*axis mundi*), радуга]. Нередко образ космической Л. возникает в главном ритуале, приуроченном к космическому центру, когда в критической ситуации (угроза распада космически организованного мира в хаосе) требуется восстановление связи земли с небом, чтобы использовать космические силы неба в новом устройстве земли. Л. и создает условия для коммуникации между мирами (ср. «лестницу *Иакова*», по которой сходят и восходят ангелы; Быт. 28.12—13). С движением по Л. вверх связана, в частности, мифологема о человеке, попавшем на небо по Л. или верви (ср. сказочный мотив: юноша выпускает три стрелы, которые, сцепляясь, образуют Л., по ней герой поднимается в другой мир); ср. также роль Л. во время шаманских камланий (шаманские путешествия на верхнее небо). Движение по Л. вниз связано с постепенным

сошествием божества с неба на землю (в буддийской мифологии Шакьямуни сходит с неба Тушита на землю по Л., принесенной ему Индрой; на острове Сулавеси тамори прежде чем срубить дерево задабривают древесного духа: в частности, приставляют к дереву Л., чтобы ему было удобно спуститься на землю; племена, обитающие между северным побережьем Австралии и Новой Гвинеей, «помогают» солнцу спуститься для оплодотворения земли, приставляя к фиговому дереву семиступенчатую Л.).

Л. выступает и как своего рода шкала, задающая размеры вселенной по вертикали (здесь особенно показательны варианты, когда мотив Л. соотнесен с многоступенчатым строением каждой космической зоны). Нередко ступени Л. задают иерархию божественных персонажей (более известный вариант этой же схемы — многоярусные композиции, представляющие или все уровни пантеона, или всю иерархию от богов до людей или злых духов).

В мифологических и фольклорных традициях представлены различные Л. — деревянная, каменная, железная, золотая, веревочная. В мифах часто фигурируют Л. из семи ступеней (ср. роль числа семь, как одного из основных числовых параметров вселенной, см. в ст. *Числа*); Л. свисает с неба либо идет вдоль ствола мирового дерева, столба, горы; иногда ею может быть ритуальное сооружение (пирамиды Древнего Египта, ступени которых, по мнению ряда исследователей, предназначались для восхождения умерших на небо; зиккураты в виде ступеней). Л., ведущая в подземное царство, нередко проходит через яму или колодец. Движение по Л. связано с риском, так как она неустойчива сама по себе, к тому же ее неустойчивость может быть усилена противником героя (в сказочном типе 301 братья героя опускают Л., по которой он спускается в яму, и в результате герой попадает в подземное царство).

В ряде мистических концепций возникает образ «духовной» Л. как средства сублимации духа, иногда сопровождаемый в ритуале перебиранием четок как эквивалента «духовной» Л. [ср. одно из русских названий четок — «лестовка» (от «лествица», лестница) и название основной книги православной аскетики «Лествица»]. В христианской традиции Л. — эмблема святых Алексия, Перпетуи, Ромуальда, а также один из символов распятия, схождения с креста.

Символические значения Л., как правило, основаны на представлении, что восхождение по Л. есть благо, а нисхождение — не-

счастье. С Л. связывают счастливую судьбу, знание, святость, добродетель, богатство, Божье царство, рай, совершенство, стремление, но и деградацию, опасность, несчастье, болезнь. В геральдике Л., ведущая вверх, символизирует храбрость, бесстрашие.

Образ Л. играет значительную роль в символике ряда произведений художественной литературы (Л. как переход от жилища к улице, от центра к периферии, от внутреннего к внешнему; Л. как средоточие неопределенности, случайности, страха; Л. как преддверие кульминации, решающего поворота и т. п.); ср. образы Л. у Ф. М. Достоевского, А. Белого, Р. М. Рильке.

ЛИТЕРАТУРА

Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. N. Y., 1972: 598.

G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 961, 1483—1484, 1494.

ЛИРА (от др.-греч. λύρα ‘лира’) — струнный музыкальный инструмент, выступающий, в частности, как атрибут ряда мифологических персонажей, средство магического воздействия, предсказания, волшебный предмет. Под Л. часто понимается весь класс струнных инструментов, подобных древнегреческой Л. и обладающих соответствующими свойствами (в частности, мифологически отмеченных). Л. (в этом понимании) появилась за три тысячелетия до н. э. в Шумере. В Египте она известна с XV в. до н. э. и с нею соотносили *Тота*. Согласно книге Бытия (4.21), «отцом всех играющих на гуслях (и свирели)» был Иувал, сын Ламеха и Ады (ср. более поздний, «женский» тип Л. — киннор). В этом смысле о Л. говорят и в связи с аналогичными музыкальными инструментами у финно-угорских народов (типа «кантеле», ср. литовские «канклес») или в ряде африканских традиций (нубийцы, арабы, эфиопы, негры Черной Африки). В этих же ареалах засвидетельствованы указания на чудодейственную силу Л. и особое положение (иногда сакральное) певца-лирика (впрочем, иногда Л. играет сама или от дуновения ветра — аналогично Эоловой арфе). Но в строго терминологическом смысле слова Л. — древнегреческое изобретение, связываемое обычно с Фивами, или же раннее заимствование из фракийской музыкально-поэтической традиции, оказавшей исключительно глубокое влияние на древних греков. Л. — принадлежность прежде всего го-

меровских богов и героев, мифологизированных певцов и поэтов. Начиная с Гомера, честь изобретения Л. отдается Гермесу. Родившись на заре, он в полдень того же дня нашел черепаху, натянул на ее панцирь струны и извлек из Л. божественные звуки (первый вариант Л. назывался χέλυς, букв. — «черепаха»). Первоначально Л. была семиструнной (χέλυς ἑπτάτονος); считается, что позднée Симонид прибавил восьмую струну, а Тимофей — девятую. По другой версии, Л. возникла из изобретенной Амфионом или Линoм четырехструнной кифары (др.-греч. κιϑάρα), к которой были добавлены еще струны. Создание семиструнной кифары связывают с именем Терпандра, творца греческой музыки. Семиструнность Л. (как и вычленение четырех и трех струн) отсылает к сакральному значению магического числа семь. В известной мере отмеченной были и форма Л.: загнутые и сходящиеся книзу концы Л. вверху расходились в виде рогов (‘рога’). Считается, что на кифаре первым играл без пения фракийский певец Фамирид, а Амфион и Лин первыми ввели вокальное сопровождение музыки. В связи с Л. важен мифологический мотив передачи Л. Гермесом Аполлону после завершения ссоры между ними как залог мира. Аполлон считался с тех пор лирником, развлекающим игрой на Л. олимпийских богов (позже Л. становится атрибутом Аполлона [как, впрочем, и Эрато, Терпсихоры, Гермеса, Орфея, Амфиона], вытеснившим более ранний символ бога солнца в виде лука). Магическая сила Л., способность звуками управлять природой, передавать ей свой божественный ритм, гармонизировать ее в соответствии с некиим мировым законом семичленности, неоднократно подчеркивается в древнегреческих мифах. Под звуки Л. возникают города: при заложении Посейдоном Трои Аполлон играл на Л. и камни танцевали в определенном порядке, Фивы возникли при звуках Л. (кифары), на которой играл сын Зевса и Антиопы, муж Ниобеи Амфион, обученный игре на ней самим Гермесом: подчиняясь звукам Л., камни сами укладывались на нужное место, и так воздвигалась стена вокруг Фив. Орфей (певец фракийского происхождения), играя на Л., укротил Кербера, исторг слезы у Эринний и умолил Персефону разрешить супруге Орфея Эвридике вернуться из Аида на землю. Впрочем, и на земле музыка Орфея укрощала диких зверей, заставляла растения склонять свои ветви, а камни сдвигаться с места. С Арионом, лесбосским поэтом VII в. до н. э., связывается мифологизированная история его спа-

сения: когда он плыл на корабле по морю, его спутники задумали убить певца; получив разрешение на последнюю песню, исполненную на Л., он очаровал своим пением дельфина (посланного Аполлоном или являвшегося его ипостасью), спасшего бросившегося в море певца. То чувство меры, ритма, гармонии, которое определяет многие существеннейшие черты древнегреческого искусства и — шире — древнегреческого гения классической эпохи, имело одним из важнейших своих источников музыку и музыкальность, которые в свою очередь имели своим основным образцом Л. В геральдике Л. обозначает созерцание, в символике сновидений — надежду.

Образ Л. был использован греками и римлянами и в связи с астральным кодом. Л. стала названием созвездия, включающего ярчайшую звезду Вегу (это созвездие считали Л. Гермеса, Аполлона или Орфея, оказавшейся на небе; в современных европейских языках это созвездие обычно называют Л. или Арфа, ср. также названия типа «Арфа короля Артура» в Англии или «небесная скрипка» у чехов). Интересно, что и в других традициях это созвездие иногда связывают с музыкальным инструментом: так, вавилонские астрономы в более позднее время описывали его как арфу, которую несет ястреб (оно же раньше понималось как образ громовой птицы).

ЛИТЕРАТУРА

Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 2. N. Y., 1950: 656—657.
G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 1029.

ЛИСА. — В мифопоэтических традициях образ Л. выступает как исключительно распространенный зооморфный классификатор, нередко функционирующий и в языковой сфере (ср. русск. *лиса*, о хитром человеке, *лиси́ть* ‘хитро льстить’, ‘подделываться’ или англ. *fox* ‘хитрец’ /при основном значении — ‘лиса’/, *to fox* ‘хитрить’ и т. п.). Символические значения, связываемые с Л. в разных традициях, образуют единый и весьма устойчивый комплекс — хитрость, ловкость, пронырливость, сообразительность, льстивость, вороватость, обман, лицемерность, осторожность, терпеливость, эгоизм, себялюбие, жадность, сладострастие, злонамеренность, злоумышленность, мстительность, одиночество (в геральдических системах с образом лисы связывается смекалка; в символике снови-

дений убийство Л. — успех). Этот круг символических и лишь отчасти мифологизированных значений Л. актуализируется в фольклоре, прежде всего в животном эпосе (сказках), быличках, анекдотах, пословицах и поговорках, загадках, приметах и т. п., откуда он перешел уже в демифологизированные нефольклорные системы. С образом Л. обычно связывается представление о чем-то сомнительном, фальшивом, мелковатом (кстати, Л. нередко оказывается неудачницей, попадает впросак и т. п.). Поэтому Л. очень редко выступает в связи с мифологическими персонажами высших уровней или появляется в достаточно индивидуализированной положительной мифологической ипостаси (впрочем, некоторые примеры все-таки известны; ср. Л. как одну из ипостасей Диониса или Л. Кицуне, вестницу японской богини урожая и риса Инари, обладающую колдовскими чарами и способностью воплощаться в человека). Возможно, по этой же причине Л., кажется, редко оказывается тотемным животным или родоначальницей традиции. Следует подчеркнуть отсутствие образа Л. в палеолитическом искусстве и очень редкое появление ее в наскальной живописи неолита и эпохи бронзы. В известной степени о Л. можно говорить как об образе «низовой» мифологии, не обладающем особой престижностью и тем более сакральностью. Тем не менее Л. может характеризоваться магическими способностями в их положительном аспекте; более того, образ Л. иногда становится элементом астрального кода. Так, в китайской сказочной традиции Л. искусный персонаж, приобретающий с годами всё бóльшие способности: в возрасте 100 лет Л. превращается в колдуна, обладающего магической силой; в возрасте 1000 лет попадает на небо и становится небесной Л. — тремя звездами в созвездии Скорпиона (ср. созвездие *Vulpecula*, собств. — «лисичка», называемое в некоторых традициях «Лиса с гусем»). Также Л. обнаруживает некоторые, впрочем, сильно завуалированные связи с мотивами, которые в иной форме известны из «высокой» мифологии. Однако образ Л. и связанные с ним мотивы чаще всего травестированы или трансформированы в соответствии с другими задачами. Так, популярен сюжет о Л. и ученом: Л. за плутовство в сексуальной сфере приговаривается к смерти от удара Бога Грома (ср. сходный мотив в основном мифе; в связи с этим интересен параллелизм Л. и *ласки*, см.); ученый, будучи честным человеком, не боится Бога Грома, который ему никогда не вредит;

поэтому Л. (иногда превратившись в человека) во время грозы ищет убежища у ученого и благодарит его за спасение. В Европе и Юго-Восточной Азии известно много историй о превращении Л. в человека (особенно при полнолунии), которые нередко подключаются к более широкой и известной «ликантропической» теме, в отдельных случаях соотносящейся с Громовержцем (ср., с одной стороны, волков-оборотней /: лисы-оборотни/, а с другой, Зевса Ликейского, т. е. «Волчьего»). Другой цикл сюжетов о превращении Л. напоминает мотив лебедя, обернувшегося прекрасной женщиной. У индейцев Северной Америки, гренландских эскимосов, коряков и даже в Сибири и Китае известен сюжет о бедном человеке, случайно обнаружившем, что каждое утро к нему в дом приходит Л., которая сбрасывает свою шкуру и становится женщиной; человек крадет и прячет шкуру, женщина становится его женой; счастливая жизнь кончается, когда жена обнаруживает свою шкуру, оборачивается Л. и убегает из дома. В северо-восточной Азии при обилии сказок о хитростях и проделках Л. существуют сюжеты, которые связывают Л. с Вороном, творцом мира, создателем солнца, луны, звезд, земли, культурным героем («Ворон и Л.», ср. такие воплощения Ворона, как Кутх у ительменов, Куйкынняку у коряков, Кукки у кереков и т. п.; Л. противостоит Ворону как /отчасти/ хтоническое животное, ср. также новозаветное клише «лисицы имеют норы и птицы небесные — гнезда…» Матф. 8.20; Лука 9.58 или образ Л. в развалинах в библейской традиции — Иезек. 13.4 или «Песнь Песней» 2.15: о лисах и лисенятах; мотив похищения Л. петушка также допускает космологическое истолкование). Особенно показателен мотив измены Кутха своей жене Мити, дочери Грома (по одной версии) с Л., что опять возвращает к топике «основного» мифа (ср. также мотив сватовства Л.; в русской сказке Л. иногда выступает как мать семерых детей или сваха; старику и старухе она приносит Снегурочку и т. п.). Мотивы, связанные с изменением Л. своего облика (в частности, с превращением в человека), известны и в других ареалах (напр., они весьма широко представлены в Японии). Наличие этих мотивов объясняет роль образа Л. как демона, злого духа, оборотня, колдуна и даже самого Дьявола (в христианской символике; в китайской и японской традиции рассказы о Л. обнаруживают поразительные совпадения с европейскими средневековыми историями о суккубах, инкубах, роковых невестах и т. п.), с од-

ной стороны, и функцию Л. как трикстера (обманщицы, шутницы и т. п.), с другой стороны. На Западе Северной Америки Л. особенно часто выступает как трикстер или друг, спутник трикстера. Иногда она соперничает с другим трикстером (напр., поедает мясо у Койота, обманывает Ворона (сев.-вост. Азия) или животным, пользующимся особым престижем /медведь/ или известностью (волк, заяц, петух и т. п.). Именно в этой функции Л. становится одним из персонажей животного эпоса в двух главных его формах — фольклорно-сказочной и литературной (иногда даже поэтической). Более того, есть все основания говорить об особом «лисьем» эпосе. Достаточно сослаться на русскую фольклорную традицию, в которой именно Л. является главным героем животной сказки, позже перешедшим и в лубок. Такие сюжеты, как: Л. крадет рыбу с воза, притворившись мертвой; Л. обманывает волка, хвост которого примерзает ко льду в проруби; Л. — повитуха (Л. съедает масло или мед, притворившись, будто ее зовут на повой или крестины); кот, петух и Л. (Л. в отсутствие кота крадет петуха, но кот отнимает у Л. ее добычу); Л. и ее хвост (спасшись от собаки, Л. спрашивает у разных членов своего тела, кто что делал, и высовывает из норы хвост, мешавший ей бежать; собаки съедают Л.); звери в санях у Л. (съедение запряженного в сани бычка); Л. едет на волке («битый небитого везет»); Л. и волк в ледяной и лубяной избе; Л. спорит с волком, у кого выступит от жару воск, мед, масло; Л. учит волка, медведя, свинью есть свои мозги; Л. меняет скалочку на лапоть, лапоть на курочку и т. п.; Л. и колобок; Л. выгоняет зайца из избенки, гибнет от петуха; Л. и другие звери («Теремок»); Л.-исповедница; Л.-плакальщица; Л. съедает мертвую старуху; Л. топит в реке жбан; Л. залезает головой в кувшин; Л. сидит в яме с другими зверями; Л. сманивает с дерева тетерева; Л. выманивает у дятла детенышей; Л. угощает журавля; Л. состязается в беге с раком; Л. и кот пугают лесных зверей; Л. приводит медведя и волка на зимовье зверей; Л. в гостях у козы; Л. спасает мужика от медведя, от волка и т. п. (в некоторых сказках, правда, поздних, образ Л. индивидуализируется и персонифицируется, ср. Лиса Патрикеевна, Лис Патрикеевич, Лисафья). Ряд этих сюжетов не известен западноевропейской традиции, которая вместе с тем знает ряд других сюжетов, не засвидетельствованных в восточноевропейских сказках о Л. На их основе, в частности, складывается, начиная с XI в., эпос о Рена-

ре, достигший своего расцвета в XIV—XV вв. (Ренар, первоначально мужское собственное имя, стало во французском языке обычным обозначением Л., вытеснив более старое слово для Л.). «Ренаровский» эпос состоял из ряда поэм и сказок с отчетливой сатирической окраской. Особую роль сыграл старофранцузский «Роман о Ли́се» («Roman de Renart»), циклическая поэма, создававшаяся многими авторами в течение почти полутора веков. В нем описываются проделки Ренара-Л. на широком зверином фоне (лев Нобль, медведь Брён, волк Изенгрим, петух Шантеклер, осел Бодуэн и др.). В XIII—XIV вв. появляются различные продолжения «Романа о Ли́се» — «Коронование Ренара», «Новый Ренар», «Переделанный Ренар» и др. Уже в конце XII в. появилась немецкая переработка этой темы, а около 1250 г. и нидерландская версия, послужившая источником для нижненемецкого «Рейнеке-Ли́са» («Reineke-Fuchs»), на которого ориентировался и Гете (эта же версия была переведена и на другие германские языки). Этот литературный эпос о Л. питался как фольклором (сказки о Л.), так и литературными источниками, которые, в свою очередь, могли восходить к старой мифопоэтической традиции (ср. такие басни Эзопа, как «Лиса и Журавль» /=J 1565/, «Лиса и Ворон», «Лиса и виноград» или их переделки; ср. латинскую поэму X в. «Освобождение узника» — переделка басни Эзопа об излечении Л. льва с помощью волчьей шкуры — или латинскую поэму XII в. «Изенгримус»). Сходные



Ренар ранит волка Изенгрина. Миниатюра из рукописного «Романа о Ренаре». Конец XIII в.



Иллюстрация из инкунабулы о Рейнеке-Лисе (Reinke de Vos). Любек. 1498 г.

Обложка книги «Приключения мэтра Ренара» с иллюстрациями Ж. Пиншона. 1911 г.

циклы о Л. известны в Китае («лисий эпос» Ляо Чжая, о «лисьих чарах» и вмешательстве Л. в жизнь людей; культ Л. известен в Китае с древности; она считалась воплощением души мертвеца /норы Л. часто находятся вблизи могил/, и системе оберегов от Л. придавалось особое значение) и в Америке (ср. отчасти «Сказки дядюшки Римуса», где наряду с Братцем Кроликом участвует Л.); наконец, специализированный «лисий фольклор» и особый словарь охоты на Л. создается среди охотников (напр., в английских охотничьих клубах). В народной традиции нередко отмечается особый день, связанный с Л. или с началом охоты на нее (ср. день 14 апреля, когда русские крестьяне отмечают Мартына-лисогона; ср.: *На Мартына переселение лис со старых в новые норы*; *На Мартына на лисиц нападает курячья слепота*; *гончая гонит по лисе* и т. п.). С этой темой связываются и многочисленные разработки мотива мести (или награды) охотнику со стороны Л. В охотничьей магии используются засушенные части лисьей мордочки, талисман из лисьего язычка, делающий человека бесстрашным и т. п. Один из известных типов орнамента — «лапа маленькой лисицы» — восходит в конечном счете к тому же источнику. Следует отметить, что из всех зверей животной сказки Л. наиболее антропоморфна и особенно тесно включена в отношения с человеком.

ЛИТЕРАТУРА

Л. Колмачевский. Животный эпос на Западе и у славян. Казань, 1882.
Пу Сун-лин (Ляо Чжай). Рассказы о людях необычайных / Пер. В. М. Алексеева. М., 1954.
A. de Gubernatis. Zoological Mythology. L., 1872.
A. Krappe. Far Eastern Fox Lore // California Folklore Quarterly. 1944. April.
Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 1. N. Y., 1949: 412—415.
V. R. Burkhardt. Chinese Creeds and Customs. Hong Kong, 1954.
G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 606.

ЛОКА (др.-инд. *Loká*, букв. ‘мир’, ‘свет’) — обозначение мира как составной части вселенной в др.-инд. космологии и мифологии. Известны разные классификации, использующие это понятие. Наиболее популярна концепция вселенной как трех миров — *трилока*: небо, земля, подземное царство (ад). Распространена и семичленная классификация верхнего и нижнего миров. Ср., с одной стороны,

Бхур-лока (земля), Бхувар-лока (пространство между землей и солнцем, обиталище мудрецов), Свар-лока (между солнцем и Полярной звездой, небеса Индры), Махар-лока (местопребывание Бхригу и других святых), Джана-лока (местопребывание сыновей Брахмы), Тапар-лока (местопребывание божеств Вайраги), Сатья-лока, или Брахма-лока; первые три мира разрушаются в конце каждого дня (*кальпа*) Брахмы, последние три — в конце его жизни; четвертый мир устойчив и неразрушим (другие классификации предлагают несколько иные обозначения миров). С другой стороны, нижний мир Патала (Pātāla), обитаемый Дайтьями, Данавами, якшами, нагами и т. п., также семичленен: Атала, Витала, Нитала, Гобхастимат, Махатала, Сутала, собственно Патала (Вишну-Пур.); ср. вариант Падма-Пур.: Атала (в подчинении Махамайи), Витала (владыка Хатакешвара, ипостась Шивы), Сутала (вдадыка Бали), Талатала (владыка Майя), Махатала (местопребывание огромных змей), Расатала (местопребывание Дайтьев и Данавов), Патала (царство Васуки и Нагов). Шива-Пур. предлагает восьмичленный вариант: Патала, Тала, Атала, Витала, Тала, Видхи-патала, Шакра-бхуми, Виджая. В том или ином виде сходное понимание состава вселенной унаследовано джайнской и буддийской космологией и такими направлениями др.-инд. умозрения, как санкхья или веданта. Ср. свойственную им систему 8 миров: Брахма-лока (мир высших божеств), Питри-лока (мир питаров, т. е. «отцов», предков; риши и т. п.), Сома-лока (луна и планеты), Индра-лока (мир низших божеств), Гандхарва-лока (мир небесных духов), Ракшаса-лока (мир ракшасов), Якша-лока (мир Якшей), Пишача-лока (мир пишачей). Концепция Л. оказала влияние и на первые варианты инд. ранненаучной космографии. См. также *Локапалы*.

ЛИТЕРАТУРА

W. Kirfel. Die Kosmographie der Inder: nach den Quellen dargestellt. Bonn—Lpz., 1920.

K. Hoffmann. Bemerkungen zur vedischen Kosmologie // Orientalist. Literaturzeitung. Jg. 49. 1954. № 9—10.

ЛОКАПАЛЫ (др.-инд. *Lokapālas*, букв. ‘охранители мира’) — божества — властители стран света, охраняющие их. Появляются в мифологии эпического периода. Их число — 4, позднее — 8.

У каждого был свой особый слон; эти космические слоны (*дигнаги*, *диннаги*), также именовавшиеся Л., поддерживали землю. Л. были поставлены Брахмой после свержения с небесного трона Нахуши и возвращения Индры. Индра получил Восток (слон Айравата или Абхра-матанга), Яма — Юг (слон Вамана), Варуна — Запад (слон Анджана), Кубера — Север (слон Сарва-бхаума); иногда (раньше) вместо Куберы выступают Агни (слон Пундарика) или Сома (слон Супратика). (В Рам. указываются другие имена слонов.) Впрочем, эти боги, как и некоторые другие, могут быть и охранителями других стран света: Сома — сев.-вост., Сурья — юго-вост., Агни — юго-зап., Ваю — сев.-зап. Иногда в число Л. вводятся Ниррити (юго-зап.) и Притхиви или Шива, особенно как Ишана (сев.-вост.). Каждая из этих стран света описывается как особое царство. Подобная система Л. имеет типологические соответствия как в и.-евр. традиции (др.-герм., балт., слав., др.-греч. и др.), так и во многих других (напр., в юго-вост. Азии).

ЛИТЕРАТУРА

Мифы Древней Индии. М., 1975.

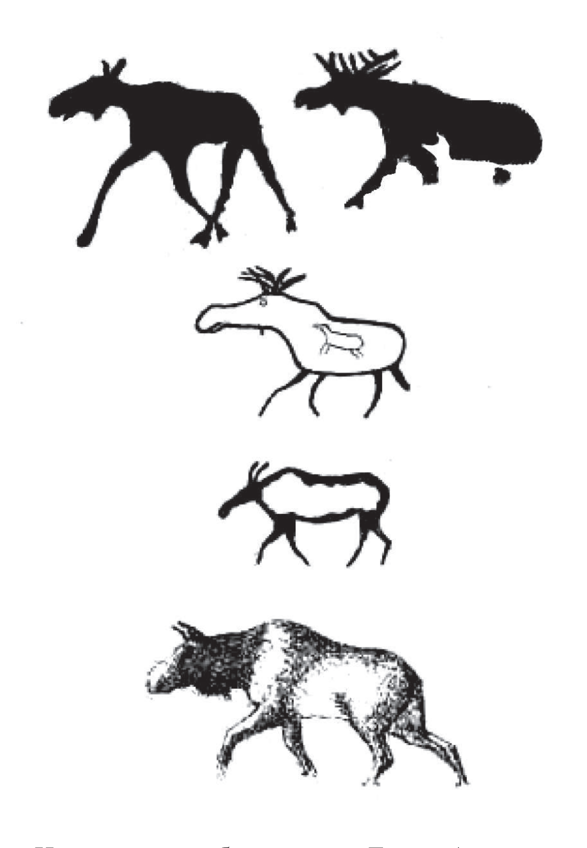
ЛОПАМУДРА (др.-инд. *Lópāmudrā*) — жена великого мудреца и подвижника Агастьи. Участвует в диалоге с Агастьей в РВ I, 179 (убеждает мужа отказаться от воздержания и произвести потомство). В Мбх. III содержится след. сюжет: Агастья ради спасения своих предков нуждается в сыне; не найдя достойной его женщины, он создает девочку необычайной красоты и ума по имени Л. (от *lopa-* ‘потеря’ и *mudrā* ‘знак /красоты/’), заимствуя у каждого живого существа лучшее, что в нем есть. Л. воспитывается у царя видарбхов и, наконец, Агастья берет ее замуж. Обручившись, они живут в лесу, Л. одета в звериную шкуру и выполняет обеты. Приглашенная на супружеское ложе, она посылает мужа за красивыми одеждами и украшениями, которые тот достает у царя Илвалы. Семь лет Л. носила под сердцем плод, пока у нее не родился сын, с малых лет отличавшийся знаниями, умом и силой.

ЛИТЕРАТУРА

Мифы Древней Индии. М., 1975.
Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973: 387, 696—697.

P. Thieme. Agastya und Lopamudra // Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch. 113. 1963: 69—79.

ЛОСЬ. — Мифологическое значение Л. несомненно, хотя образ Л. в мифологии и ритуале характеризуется рядом ограничений в разных отношениях. Л. как объект религиозно-мифологической системы появляется, видимо, начиная с неолита (палеолитические свидетельства или отсутствуют или недостаточно надежны) в северной части Евразии (т. е. в зоне тайги) и Нового Света. После исчезновения мамонта Л. и медведь стали самыми крупными и сильными животными тайги, а охота на Л. с голоценового времени стала основным источником пищи для населения тайги, что объясняет роль Л., по крайней мере, в так называемой промысловой магии вплоть до недавнего времени. Вместе с тем образ Л. и в религиозно-мифологических представлениях и в ритуале часто дублируется образом *оленя* (ср. гибридный образ шаманского духа калира у эвенков — огромный олень с рогами Л. и хвостом рыбы или образ Л.-оленя на шаманских колотушках), обладающим и более разновидной и дифференцированной семантикой (не говоря о более широких рамках этого образа во времени /уже в верхнем палеолите/ и в пространстве /как севернее, так и южнее «лосиного» ареала/), а иногда и образами некоторых других крупных копытных животных с большими рогами (американский олень, марал и т. п.). И по ритуальному значению (особенно в связи с жертвоприношением) Л. существенно уступает оленю. Тем не менее, для указанного ареала образ Л. играет исключительную роль, о чем можно судить хотя бы по обилию наскальных изображений Л. от Скандинавии до Восточной Сибири (известны и скульптурные образы Л. — каменные и деревянные, ср. находки в уральских торфяниках — Шигирском и Горбуновском). При этом, помимо отдельных изолированных изображений Л. или стада Л., выполняемых обычно в особой технике (профильность, специфический способ обработки поверхности внутри контура изображения /напр., техника протирания в камне или нанесение поперечных полос/, использование красной охры и т. п.), существуют весьма многообразные композиции: напр., Л. и человек (иногда охотник, однажды — лыжник; в некоторых случаях подчеркивается величина фаллоса у Л. или у человека) чаще всего в ситуации охоты на Л. (ср. изображение человека с луком; Л., в теле которого стрела; «махаль-



Наскальные изображения на Лене и Ангаре
(внизу — современный рисунок лося)

щика», ведущего облаву на Л. /рогатый человечек с флажками на скале в Сухой Бале, Ангара/; Л., загнанных в изгородь, и т. п.); но иногда сцена, в которой выступают человек и Л., должна толковаться как изображение поклонения (ср. адоранта с воздетыми вверх руками перед Л. на скале ниже Братска /Долгий порог/); идея плодородия отчетливо выступает в изображениях беременной или даже рожающей лосихи (ангарские петроглифы); иногда вместе с Л. (или целым их стадом) изображаются рыбы, птицы, лодки, следы охотников-лыжников и т. п. (ср. урочище Залавруга вблизи Беломорска. В некоторых случаях изображение Л. дифференцировано: напр., один большой Л., фланкируемый двумя маленькими; Л. с изображением на



Изображение лося. Кость. Оленеостровский могильник (Онежское озеро.). Неолит

Охота на лося. Беломорский петроглиф

нем человеческого глаза; Л., сквозь тело которого видны его внутренности; Л. с гипертрофированной «серьгой» под шеей [место обитания души Л.; ср. негидальский обычай срезать подшейную кожу у убитого Л. (в противном случае Л. не будут ловиться); женщины делают из нее амулет, чтобы сохранить любовь мужа; подшейный волос идет на сакральные вышивки, для приготовления магического орнамента, оберегов; он же используется в шаманских ритуальных костюмах и в праздничной одежде для мистериальных танцев]. Иногда изображение Л. сопровождается определенными знаками («предписьмо») типа иероглифов. Многие из указанных изображений находят, видимо, достаточно надежные аналогии в современных охотничьих заклинаниях. Так, якуты обращаются к хозяину тайги и зверей Баянаю с просьбой помочь в охоте на Л.: «С дальних верховьев соединяя, с речных верховьев пригоняя, длинноголенных Л. в моей засеке остановите…» или «Господа мои деды = Баянаи), рез-



Маин преследует лося, похитившего солнце.
Орочский наскальный рисунок

вых своих зверей, ослабив, свалите-ка! Лосем-самцом с ветвистыми рогами поворожите-ка мне, …загоните-ка к моему самострелу, пригоните-ка к моей силке…», на что шаман, передающий речь Бай-Баяная, отвечает согласием и вытягивает руку с четырьмя распрямленными пальцами (обещание четырех Л.). Хозяйкой тайги и Л. может быть и особый женский персонаж, засвидетельствованный как в наскальном рисунке ниже Верхнеленска (женщина-владычица леса простирает руки, призывая животных в расставленные сети), так и в ритуалах (напр., у эвенков, родовое святилище которых /бугады/ представляли скалы, скрывающие в себе зооморфного предка — звериную мать в виде лосихи или самки дикого оленя; «Бабушка бугады, зверей дай, добычу пошли», — обращались к ней через шамана, который должен был отыскать свою родовую мать-лосиху). Ритуалы этого рода нередко помогают определить место Л. в модели мира и прежде всего его космологическую роль. В эвенкийской традиции образ Л. имеет непосредственное отношение к шаману. Согласно ей, дух-предок уводит человеческую душу шамана в мир зооморфных духов в нижнем царстве, являющемся шаманской родовой территорией (ср. изображение Л. на гробницах, саркофагах, напр., в Центральном Алтае в скифское время); там душу посвящаемого приводят к священному дереву туру, где ее встречает мать-зверь шамана в образе лосихи (или самки дикого оленя), лежащей у корней дерева.

Она проглатывает человеческую душу шамана и рождает главную шаманскую душу харги, фактически зооморфного двойника шамана. Вместе с медведем Л. образует пару основных, определяющих зооморфных образов космологической схемы. Медведь *манги* находится в верхнем мире, он преследует Л. *хэглэн*, и эта погоня порождает чередование дня и ночи. Лосиха *харги*, находясь в нижнем мире у корней мирового дерева, рождает для земли (средний мир) зверей и людей, которые после смерти (души) уводятся духом предков и хозяином нижнего мира *манги* обратно в нижний мир. Но Л. выступает и в среднем мире, где он определяет, контролирует и регулирует систему фратриального дуализма, глубинно связанного с космологическим дуализмом (см. выше), с помощью борьбы, которую ведет Л. (дух *лукучэн*) с другим духом — медведем *хатала*. И Л. и медведь являются покровителями двух противопоставленных друг другу фратрий племени, и победа одного из них определяет преимущественную позицию соответствующей фратрии. Ритуал поединка Л. и медведя у эвенков происходит на племенном собрании. Каждая фратрия выдвигала борцов в помощь своему верховному покровителю. На одной стороне строилось шаманское сооружение для Л. (*онанг лукучан*), на другой — для медведя. На одном из деревьев поставили Л., у другого находился медведь, после чего вопрос о первенстве решается перетягиванием ременных арканов. Поединок Л. и медведя на фратриальном уровне (характерно, что Л. нередко в разных традициях является тотемом) реализует космогонический поединок этих зооморфных образов. Следует подчеркнуть, что Л. связан в неменьшей степени и с верхним миром, в особенности с солнцем (рога Л. = лучи солнца), что подтверждается обильными фактами. У тех же эвенков существует мифологический образ космического Л. Хэглэна (Хэглуна), отождествляемого с созвездием Большой Медведицы (интересно, что и в русской традиции это созвездие иногда называется «Лось»). Л. Хэглэн живет на небе (в тайге верхнего мира), днем он уходит в чащу и его не видно с земли, а ночью он выходит на вершину небесного хребта, и люди с земли могут его видеть. С Л. Хэглэном как образом Большой Медведицы соотнесен образ теленка Хэглэна, воплощенный в Малой Медведице. Существует типовой миф, хорошо известный эвенкам, кетам, ряду самодийских и других народностей, который объясняет возникновение небесного Л. — созвездия. Одна из версий мифа рассказывает о преследовании лосихи тремя

охотниками — эвенком, кетом и русским, поспорившими, кто из них лучший. Настичь Л. было трудно: лосиха и ее теленок миновали невредимыми средний мир и оказались в верхнем, где все участники охоты превратились в звезды: четыре звезды Большой Медведицы — лосиха Хэглэн, три другие звезды (хвост созвездия) — трое охотников (первый из которых — эвенк), звезды Малой Медведицы — теленок лосихи, Млечный Путь — лосиный след. И лишь в тайге верхнего мира эвенк убивает лосиху. На другую ночь теленок выходит со своим потомством на вершину небесной земли, и охота повторяется снова. Более архаичен эвенкийский миф о космическом Л. Хэглэне и богатыре Маине. Л. похищает солнце, подцепив на рога, и уносит его в небесную тайгу. На земле наступает ночь. В погоню за Л. пускается Маин, который отбирает у Л. солнце и возвращает его людям. В верхнем мире Маин становится духом-охранителем солнца, установившим смену дня и ночи. Ежевечерне Л. крадет солнце, Маин бросается за ним в погоню на крылатых лыжах, к полночи настигает его и возвращает людям очередной день (в этой версии четыре звезды ковша понимаются как ноги Л., а три остальные звезды — Маин и его стрелы), ср. выше о погоне медведя Манги за Л. Сходный сюжет о гигантском Л., преследуемом охотником (часто речь идет о юноше, иногда о близнецах) с помощью крысы, крота и т. п., широко известен у индейцев Северной Америки. Апачи приписывают убийство Л. их культурному герою, чье имя значит «убийца врагов» (или «Дитя воды»). Иногда сам Л. выступает в роли культурного героя: в легенде индейцев ото Л. дает людям огонь и посылает их в построенное для них селение. Многие племена американской Великой Равнины знают мотив Л.-мужа или Л.-жены. У индейцев омаха Л. принадлежит демиургическая функция: он приказывает ветрам прогнать воды, покрывавшие в начале землю; воды отступают, а выступивший из-под них холм становится началом земли. В ряде случаев Л. выступает как персонаж демифологизированной животной сказки (или в последовательностях животных или в паре с другим животным, часто представителем нижнего мира, ср., напр., сказку азиатских эскимосов о Л. и бычке /рыбе/; любопытно, что и на шаманских атрибутах в сибирских традициях Л. чаще всего изображается вместе с ящерицей, гагарой, рыбой и т. п.). В шаманских культурах Сибири Л. нередко выступает и как образ Вселенной (ср. изображение Л. на бубне /иногда сам бубен отождествляется с лосем/, Л. как мо-

дель мира и т. п.) и как дух-помощник шамана, его ездовое животное, с помощью которого осуществляется связь с верхним и нижним мирами (иногда Л. выступает как дух-хозяин шаманского костюма, нередко отражающего описанный выше поединок Л. и медведя, ср. детали костюма, олицетворяющие главных шаманских духов — Л. и медведя; ср. танец в лосиной шкуре или с рогами Л. перед охотой на Л.). С определенными основаниями можно говорить о Л. как шаманском животном и о шаманском культе Л. Охота на Л. (как и на медведя), его убийство, разделка туши с соблюдением определенного порядка и правил (напр., голова с рогами, шеей и легкими отвозились на стойбище и над ними у эвенков совершался особый обряд), пиршество, «кормление» духа, обмазывание губ свежей кровью, церемония захоронения глаз и костей Л., «поднимание костей» на особый помост и т. п., как и обычай передачи убитого Л. в дар чужому роду, обычно члену рода зятей (ср. *нимат* у эвенков), подтверждают мнение о Л. как объекте культа. Ср. также обычай сибирских народов украшать жилища рогами Л. (или оленя) или употреблять их как талисман против злых духов, использование схемы рогов Л. в орнаменте, табуистические обозначения Л. («сохатый», от соха «рога», в разных традициях, «длинные ноги» у марийцев, «зверь» у орочей, ороков, ульчей и т. д.) и многие другие свидетельства мифологической и ритуальной отмеченности образа Л.

ЛИТЕРАТУРА

Э. К. Пекарский, В. П. Цветков. Очерки быта приаянских тунгусов // Сборник Музея Антропологии и Этнографии. 3. 1913: 113.

Они же. Аяно-майские тунгусы // Живая старина. Кн. 3—4. 1912: 335.

В. М. Ионов. Дух — хозяин леса у якутов // Сборник Музея Антропологии и этнографии. IV. 1. 1916.

Г. М. Василевич. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов // Этнография. 1930. № 3.

А. Ф. Анисимов. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.—Л., 1958.

Он же. Космологические представления народов Севера. М.—Л., 1959.

А. П. Окладников. Петроглифы Ангары. М.—Л., 1966.

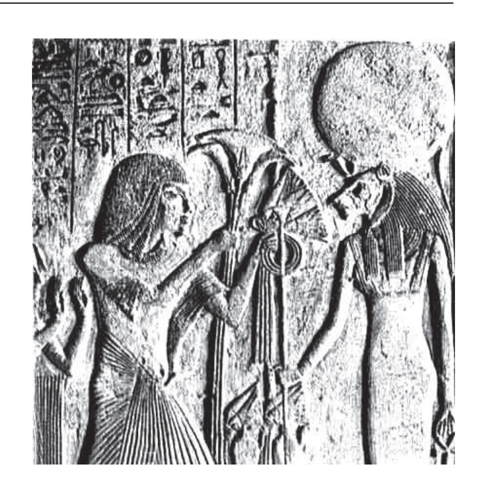
А. П. Окладников, А. И. Мартынов. Сокровища томских писаниц. Наскальные рисунки эпохи неолита и бронзы. М., 1972.

Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. I. N. Y., 1949: 343.

ЛОТОС. Основное и, видимо, исходное значение этого мифопоэтического символа — творящая сила, связанная с женским принципом, отсюда — более специальные символические значения Л.: лоно как место зарождения жизни; плодородие, процветание, потомство, долголетие, здоровье, жизненная полнота, слава; земля как космическая, самопорождающая суть; спонтанное творение, вечное рождение (божественное, сверхчеловеческое); бессмертие и воскресение к вечной жизни; чистота, духовность, смиренномудрие. В разных традициях с Л. связываются также жизнь, чистота, андрогинность, согласие, мечтательность, забвение, мир, тишина, твердость, непрерывность, солнце. Структура цветка Л. (периферийная, лепестковая часть и центр) символизирует взаимодействие женского и мужского начал.

В Древнем Египте известны изображения Л. в сочетании с образами богов и другими сакральными символами. С Л., подобно Нилу (по берегам которого он рос), связывалось плодородие и производительная сила, а также солнце как источник жизни и воскресения (ср. роль Л. в похоронных обрядах египтян). На изображениях более позднего периода на цветке Л. помещали бога *Гора*, либо он служил троном *Исиды*, *Нефтиды*, *Осириса* и соотносился таким образом с царской властью (цветок Л. носила Нефертити). Как эмблема Верхнего Египта Л. противопоставлялся папирусу — эмблеме Нижнего Египта. В некоторых вариантах египетского космогонического мифа солнечное дитя, «осветившее землю, пребывавшую во мраке», выходит из распустившегося цветка Л., росшего на холме, который возник среди изначального хаоса. Изображение младенца, сидящего на лепестках Л., воспроизводилось вплоть до римской эпохи. В ряде изображений новорожденное солнце восседает на Л., из Л. рождается бог Ра.

В Индии символ Л., соотнесенный с женским детородным органом — *йони*, олицетворяет богиню-мать, космический Л. как творящее лоно, седалище или источник божественного принципа, особой сакральной силы и т. п. С мотивом Л. связаны и более сложные образы дуальности, олицетворяющие женское (йони) и мужское (*линга*) начала. Культ лотосовой богини плодородия (статуэтка обнаженной богини с цветком Л. в волосах) был широко распространен в земледельческих культурах Индии. Лотосовые богини были излюбленными (особенно среди женщин) низовыми божествами, с которыми



Лотос, посвященный львиноголовой Сехмет. Лондон, Британский музей



Бог войны Маахес (Михос) в виде льва с цветком лотоса. Храм богини Хатхор в Дендере

сохранялись интимные связи в ритуалах и в ритуализованном быту. В изобразительном искусстве (реже в письменных текстах) известны композиции с лотосовой богиней, сидящей на коленях мужского божества или обнимающей его стопы [Вишну и его «лотосовые» жены Падма (др.-инд. *padma*, «лотос»), Лакшми, Шри (которая, по преданию, возникла из Л., выросшего из чела Вишну)]. Та же схема реализуется в изображении Шивы с лингой и его божественной

супруги Шакти. На Л. нередко восседает Будда, связанный также и с лотосовой супругой по имени Праджня-парамита («совершенная мудрость»), несущей Л. Нередко лотосовая богиня связана с водами (в частности, с женскими, жизнетворными); она фигурирует в мифе о пахтанье океана. В I в. до н. э. появляются изображения лотосовой богини на Л. со стоящими подле нее слонами, которые изливают на богиню и Л. воду из хобота.

Путем деперсонификации и абстрагирования основных идей образа Л. конструируется понятие космического Л. как особого универсального принципа, управляющего миром и развивающейся в нем жизнью. Космический Л. выступает как образ (иногда посредствующего характера) творения, возникновения мира из космических вод или из пустоты, на которой покоится спящий Вишну, и как символ соития. «Лотосопупковый» Вишну, демиург вселенной, порождает из своего тела гигантский Л., на котором находится «лотосорожденный» творец Брахма. По мере роста тысячелепесткового золотого Л. растет вселенная; лепестки дают начало горам, холмам, рекам, долинам (на самом Л. изображались символы земли или богиня земли, под лепестками Л. — демоны, змеи и т. п.). В другом варианте космогонического мифа *Праджапати* узрел в первоначальных водах лист Л., обратившись в вепря, он нырнул в воды, достал со дна кусок земли и положил его на лист, а затем утвердился на листе и сам. В буддизме с появлением Л. также связывается начало новой космической эры. Кроме того, Л. указывает место для священного дерева Будды. Буддийский рай нередко изображался как место, где люди, подобно богам, рождаются на цветке Л. В буддийской традиции в Индии создаётся особая «лотосовая» литература («Падма-пурана», описывающая, в частности, время, когда вселенная была «золотым Л.», так называемая «Лотосовая сутра», сыгравшая особую роль в китайском буддизме V в. н. э.; ср. также «Лотос истинного Закона» — величайший памятник махаянического буддизма).

В мифопоэтической традиции Древней Индии образ Л. выступает и в качестве независимого символа творческой силы. В числе таких атрибутов — седалище или опора в виде Л., соотносящегося с большинством индуистских божеств, с буддой и бодхисатвами; Л. в руках божества иногда в сочетании с мечом, палицей, драгоценным камнем, солнцем или даже книгой; Вишну держит в одной из четырех рук Л.; Падмапани, «лотосорукий», выступает как один из получивших из-

вестную независимость эпитетов Авалокиты; в джайнском каноне Л. в руке — символ 6-го Джины, и в Тибете — эмблема основателя ордена Падмакары; «лотосовая» формула — «Om mani padme Hūm» (по приблизительному толкованию, — «Да будет так, драгоценный камень-лотос»), воспринимающаяся уже как целостный сакральный символ, коренящийся в брахманизированном ритуале. Отсюда она проникла как в более поздние филиации индуизма, так и в буддизм, где она обращена к Авалоките (Авалокитешваре), изображающемуся в виде гермафродита, который восседает на Л. своего отца или держит Л. и драгоценный камень. Некоторые другие атрибуты имеют более узкое распространение. Например, образ Л. и пламени символизирует в буддизме не только идею союза воды и огня, но и форму, в которой Адибудда впервые открылся на горе Сумеру (в маздеизме этот же образ трактуется как эмблематическое выражение древа жизни). Об укорененности темы Л. в индийской мифопоэтической традиции и культуре свидетельствуют также «лотосовые» названия особой отметины на человеческом теле и лице, хоботе слона, части колонны, особого типа храма, воинского построения, положения тела человека в состоянии медитации, вида соития, одного из девяти сокровищ Куберы, одного из восьми сокровищ, связанных с магическим действием, в свою очередь, называемым Падмини, большого числа, созвездия, разновидностей слонов, змей, обезьян, демонов, растений, специй, а также многие собственные имена, как мифологические и сакральные, так и демифологизированные и профанные, и т. п. Только в древнеиндийском языке отмечено более ста названий Л. (значительная часть их связана с мотивом воды или цвета). Образ Л. — один из ведущих в индийской поэзии (Ашвагхоша, Бхаса, Калидаса, Бхартрихари и др.) и изобразительном искусстве. Красный Л. — эмблема современной Индии.

В Китае Л. почитался как священное растение еще до распространения буддизма. В даосской традиции одна из *восьми бессмертных*, добродетельная дева Хэ Сянь-гу изображалась держащей в руках «цветок открытой сердечности» — Л. или жезл с элементами Л. Цветок Л. олицетворяет в Китае чистоту и целомудрие, плодородие и производительную силу; он соотносится с летом и является одной из восьми эмблем удачного предсказания. Возникновение Л. трактуется как благовещение о рождении Будды, изображения которого имеют лотосовый знак на стопе. Духу Л. жгут благовония с целью изгнания злых духов. Л. играет важную роль в китайском буд-

дийском искусстве, в частности в живописной концепции западного неба, на котором находится лотосовое озеро. Каждый Л., растущий на этом озере, соотносится с душой умершего человека. В зависимости от степени добродетельности земной жизни человека цветы Л. расцветают или вянут. Западное небо изображается в китайской живописи как лотосовый рай («западный рай») с обилием Л. разных форм, размеров и оттенков; среди цветов Л., в окружении бодхисатв восседает Амитабха (Амитофо), будда запада.

Из Египта, Индии и Китая лотосовая символика проникла и в смежные или близлежащие страны Средиземноморья, Ближнего Востока, Центральной и Юго-Восточной Азии. На Ближнем Востоке были распространены медальоны, розетки, орнаменты с образом Л. Л. считался растением, посвященным Гере. В золотом солнечном челне в форме Л. совершает одно из своих путешествий Геракл. Л. многократно упоминается Гомером (Hom. Il. II, 766; Od. IV, 603 и др.); отмеченность Л. подтверждается включением его в один ряд с такими мифологизированными цветами, как шафран и гиацинт (Hom. Il XIV, 348). В «Одиссее» (IX, 80 и сл.; XXIII, 311) излагается сюжет мифа о поедателях Л. — *лотофагах* (ср. также свидетельства Геродота — Herodot. IV, 177). Отчетливые следы лотосовой символики сохраняют образы лилии и тюльпана в христианской традиции (было распространено представление, согласно которому Л. наряду с лилией посвящен Деве Марии).

Наряду с цветком Л. определенное мифопоэтическое значение имеет и так называемое лотосовое дерево (киренейский Л., дерево ююба). В греческой традиции известен миф о нимфе Лотис (Лотиде), которая, спасаясь от преследовавшего ее Приапа, превратилась в лотосовое дерево; в лотосовое дерево была превращена и нимфа Дриопа, повредившая дерево, в которое превратилась Лотис (Ovid. Met. IX, 326—393). В мусульманской мифологии лотосовое дерево помещается на седьмом небе, справа от трона Аллаха.

ЛИТЕРАТУРА

М. Э. Матье. Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956: 15—18.

A. Moret. Le lotus et la naissance des dieux en Egypte // Journal Asiatique. 1917. T. 9.

K. Sethe. Amun und die Acht Urgötter von Hermopolis. B., 1929.

G. Roeder. Die Kosmogonie von Hermopolis. // Egyptian Religion. T. 1. N. Y., 1933: 1—27.
K. R. Kirtikar, *B. D. Basu*, *an I. C. S. (retired)*. Indian Medicinal Plants. 2 ed. V. 1. Allahabad, 1933.
W. Rau. Lotusblumen // Asiatica. Festschrift Friedrich Weller. Lpz., 1954: 505—513.
Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. N. Y., 1972: 645—647.
G. Jobes. Dictionary of Folklore, Mythology and Symbols. N. Y., 1962: 1014—1016.

ЛЯГУШКА. — Мифологическое значение Л. определяется прежде всего ее связью с водой, в частности с дождем. Этой связью объясняется как положительная (плодородие, производительная сила, возрождение), так и отрицательная (хтонический мир, мор, болезнь, смерть, нечто отвратительное; в символике сновидений — хвастливость /ср. мифологический рассказ о хвастовстве Л. перед ящерицей у филиппинских набалоев или известную басню о попытке Л. сравняться с волом/), оценка Л. в мифопоэтических традициях (причем иногда в одних и тех же). В схеме мирового дерева или трех космологических зон Л. приурочена соответственно к корням (вместе с другими хтоническими животными) и к нижнему миру, прежде всего к подземным водам. Нахождение Л. в воде и внизу объясняет отчасти (наряду с земноводностью Л., т. е. ее способностью жить и в воде и на земле) роль Л. в творении мира. В одних случаях Л., подобно черепахе, рыбе или какому-либо морскому животному, держит на своей спине мир. В других традициях Л. выступает как открывательница некоторых важных космологических элементов. Так, у алтайцев она находит гору, на которой находятся береза и камни; из них добывается первый огонь (Л. дарует человеку огонь; ср. у индийцев солнце, покоящееся на горизонте как символ дождя в виде лягушки Бхеки или солнце в воде, символизируемое образом Л.). Наконец, иногда с Л. связывают водные элементы хаоса, первоначального ила (или грязи), из которых возник мир. В Древнем Египте четыре божества могли изображаться с головой Л. — Гект (покровительница матерей и новорожденных, жена Хнума, позднée отождествляемая с Хатор), Кех, Нау и даже Амон (Л. была и эмблемой Исиды и использовалась как талисман, имеющий назначением увеличить силу плодородия /в Бирме амулет из янтаря или золота в форме Л. носится детьми для предохранения их от дурного глаза/); в Японии Л. символ энергии

и стойкости; в Китае — богатства и изобилия и т. п.). В Бирме и Индокитае в образе Л. нередко выступает злой дух, который проглатывает луну (поэтому Л. считают причиной затмений). В Китае Л. также связаны с луной и называются «небесными цыплятами», так как существует представление о том, что Л. падают вместе с росой с неба. Этот последний мотив весьма существен и подтверждается другими данными, позволяющими говорить о вхождении Л. в сюжет «основного» мифа. Как и некоторые другие хтонические животные, некогда они были детьми Громовержца (иногда можно думать о Л. и как о превращенной жене Громовержца: *Матрена на мокрена* русской загадки), но за какой-то проступок были наказаны, обращены в Л. и изгнаны на землю, в воду, в нижний мир. От своего отца они унаследовали связь с дождем, грозой, водой (ср. русскую примету — до /первой/ грозы Л. не квакает, а также повсеместные представления о кваканье Л. к дождю, о предсказаниях дождя Л., о появлении Л. вместе с дождем, иногда с неба, и т. п.) и с огнем (см. выше), которая объясняет и плодородные функции Л. Нередко кваканье Л. принимается как указание начала важных работ аграрного цикла (ср. русск. *Л. квачет — овес скачет*, т. е. пора сеять овес). Связь Л. с богом грозы или неба во многих случаях выражена явно. В знаменитом гимне лягушкам («Ригведа» VII, 103) говорится, что Л. «подали голос, пробужденный к жизни *Парджаньей*» (божество, чье имя родственно русск. *Перун*, лит. *Perkūnas* и т. п. и чьи функции — плодоносительная гроза; гимн Парджанье непосредственно предшествует гимну Л.); любопытна деталь появления Л. в сезон дождя и обращение к своим сородичам с криком *Аккхала* («ква-ква») — «как сын к отцу» (т. е. Л. к Парджанье). Предполагается, что этот гимн Л. представляет собой словесную часть ритуала вызывания дождя с помощью Л. (такие ритуалы известны и в современной Индии); в этом случае объясняется и сравнение Л. с брахманами (которые участвовали в церемонии вызывания дождя) и сравнение Л. с коровами и телятами как зооморфными образами плодородия и изобилия. Связь Л с богом неба засвидетельствована косвенно в басне Эзопа о Л., которые просят у Громовержца царя для себя (ср. мотив Юпитер и Л.), и более непосредственно мифологическим рассказом африканских ашанти, где говорится что небесный бог Ньяма посадил Л. сторожем у колодца, в котором никогда не иссякает вода (за это Ньяма обещал Л. хвост); во время засухи возгордившаяся Л. не пустила к колодцу жа-

ждущих зверей и даже самого Ньяму, за что он иссушил колодец, изгнал Л. и сделал так, что, родившись с хвостом, Л. вскоре теряет его (контакты Л. с Ньямой отмечены и в ряде сказок этиологического характера, ср. «Почему у Л. плоские лапы» в Либерии). В этой же связи показателен австралийский миф о превращении молодых сестер в Л., произведенном старым виринуном за то, что они надсмеялись над его тотемом; когда их мать молила виринуна вернуть ее дочерям человеческий образ, он напомнил ей о том, что некогда она предпочла ему отца ее дочерей (трансформация мотива любовного треугольника из «основного» мифа), и совершил вторичное превращение: живых съедобных Л.-сестер он сделал каменными Л. С богом неба Байаме связаны Л. и в австралийском мифе о лягушках-вестниках и половодье, к которому они имеют отношение. Разумеется, мотив Л. как превращенных людей не исчерпывается сюжетом «основного» мифа: он достаточно известен в самых разных традициях и включается в различные схемы. Достаточно напомнить некоторые версии: превращение Латоной ликийцев в Л.; царевна, становящаяся Л. в русских сказках (ср. в связи с человеком и другие варианты отношений с Л.: Л., особенно жабы, выпрыгивающие изо рта /мотив известный, в частности, из сказки Перро/, беременность от проглоченной Л., болезнь от Л., колдовство с помощью Л. и т. п.); происхождение Л. (согласно филиппинскому этиологическому мифу, женщина переносила в корзине через реку своего мужа, который упал в воду, мог выговорить только «ква-ква» и превратился в Л.); обращение в Л. за обман (нередко уже сама Л. судится за обман, как в бирманской мифологической сказке о Л. и птичке хнан-соу); образ так называемого «Лягушачьего Принца» в германском фольклоре (тип AT 440, из цикла «свадьба животных», ср. также гриммовскую сказку о Железном Генрихе) и многое другое. Наконец, и сама Л. может подвергаться дальнейшим превращениям в другие образы охранителя вод (в частности, подземных). Вместе с тем и Л. может выступать как источник и прародительница не только плодородия, но и всего человеческого рода (среди мексиканских индейцев Л. почитается как Богиня-мать, породившая человечество и пожирающая умерших, которые рассматриваются как жертвы ей). Нередко с Л. связывается представление об особой сверхчеловеческой мудрости, хранящейся в нижнем мире (ср. сказки о мудрой или наблюдательной, всевидящей /выпученные глаза/ Л.; иногда Л. выступает как помощница че-

ловека: указывает путь герою, переносит его через реку, дает полезный совет и т. п.), что не противоречит и иной ипостаси Л. — ложная мудрость, разрушительница знания и т. п. В разных традициях образ Л. вводится в мифологические и сказочные схемы, в которых участвуют и другие животные: Л. и змея, Л. и рыба, Л. и птица, Л. и вол, Л. и муха, Л. и мыши (мотив, который был юмористически обработан в древнегреческой поэме о войне Л. с мышами — «Батрахомиомахия»; следует отметить, что образ Л. нередко служил предметом насмешки или аллюзии, ср. аристофановские «Лягушки» /Дионис, плывущий по подземному озеру, в поисках лучшего поэта и квакающие лягушки/ или обычный мотив неартикулированности звуков, издаваемых Л. /«Выпуча глаза сидит, по-французски говорит», или «Сидит Матрена на мокрена, не говорит — еще терпима, а как речь начнет, все досада возьмет»; ср. мотив кваканья Л. как пародии на раскаты грома в русских загадках), Л. и лев (ср. гибридные образы в Юго-Восточной Азии типа Ши-цзы; ср. черты Л. /жабы/ и аллигатора в облике ацтекского бога Земли Плалтекутли и т. п.) и др. Хорошо известны случаи (и это соотносится с мотивом Л. — прародительницы людей), когда Л. выступает в функции тотема (ср. *пурипан-эква*, старуха-Л. как родоначальница одной группы манси). Образ Л. широко используется в геральдике. Существенная черта мифологической специфики этого образа — его двойственность, обнаруживающаяся и в связанных с ним мотивах и в контрастных схемах некоторых символов (ср. Л. и роза, Л. и лилия, Л. и драгоценный камень, Л. и красавица и т. п.), причем контрастность в дальнейшем может сниматься и Л. оказывается лишь превращенным вариантом положительного образа (ср. также Л. как символ славы, вдохновения и др. в ряде сильно мифологизированных систем).

ЛИТЕРАТУРА

M. Bloomfield. On the 'Frog-Hymn', Rig-Veda vii. 103, together with Some Remarks on the Composition of the Vedic Hymns // Journal of the American Oriental Society. 1896. Vol. 17: 173—179.

Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 1. N. Y., 1949: 426—427.

G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1. N. Y., 1962: 613—614.

Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. Jhs. / Hrsg. von A. Henkel und A. Schöne. Stuttgart, 1967: 601—607.

М

МАЗДА (авест. *Mazdā/h/,* ср. авест., древнеперс. *mazdā-*, ‘мудрый’), в иранской мифологии одно из наименований (или составная часть наименования) главного божества (см. *Ахурамазда*). До последнего времени М. и Ахура Мазда рассматривались исключительно как частичное и полное название, и спор шел в основном лишь о том, как понимать слово «М.» — как эпитет к Ахура (то есть «Мудрый Ахура», «Мудрый господин») или как просто существительное («мудрость», откуда Ахура Мазда, «господин мудрость»), которое, собственно, и является именем божества. В начале XX в. была выдвинута точка зрения (Э. Леман), которую поддержали Э. Бенвенист, М. У. Смит, С. Конов, К. Барр, П. Тиме, Б. Шлерат, В. В. Маландра и др., что М. — это персонифицированное абстрактное понятие, означающее мудрость (ср. Воху Мана, собств. «благая мысль», Армайти, «благонамеренность» и др.). Однако в результате ряда исследований последнего времени (прежде всего Ф. Б. Дж. Кейпера) было показано, что слово *mazdā-* нужно понимать не как абстрактное существительное женского рода, к которому позднее и вторично присоединилось *h* в качестве показателя именительного падежа мужского рода, а как архаичное прилагательное, восходящее к форме **mazdāH-s*, «мудрый». Более того, очень вероятно, что ни М., ни Ахура М., строго говоря, не были именами главного бога, но лишь нетабуированными вариантами его обозначения. Во всяком случае, характерно, что, с одной стороны, в «Яште» (I) перечисляются двадцать «ложных» имен бога, а с другой стороны, иранцы обозначали его в своем религиозном календаре как «безымянный» или описательно «создатель». Нужно полагать, что таким же дескриптивным обозначением было и М. — «мудрый» или Ахура М. («господин мудрый»). Иначе говоря, эпитет «мудрый» выделял главное божество среди других ахуров, ср. «О Мудрый и (другие) Ахуры» («Яшт» XXX, 9; XXXI, 4); «(О ты), который могучейший Ахура и Мудрый» (XXXIII, 11), хотя «Мудрый» как обозначение главного божества — результат

табуирования, сам выбор именно такого эпитета весьма показателен. Авестийское и древнеперсидское *mazdā* [родственно славянскому **mǫdrъ* (русское *мудр*-)] восходит к индоевропейскому обозначению особенного вида ментального возбуждения (эйфории) **men-(dh)-* (откуда и другие слова индоевропейских языков, обозначающие как «мудрость», «мысль», «намерение», так и «силу», «гнев», «ярость», «бешенство», ср., например, древнегреческое μανία ‘мания’). Мудрость как особенность (видимо, основная) главного иранского божества объясняется не только известной установкой на рационализм и мифопоэтический «логицизм» иранской религиозной традиции, но и предисторией его образа. В архаичной традиции мудрость нередко понималась как некий дар (равно духовный и сугубо материальный), с помощью которого достигается процветание, успех, удача, независимо от того, идет ли речь об обретении высших духовных ценностей или богатства, скота, потомства (к сексуальному аспекту ср. славянское *mǫdě* ‘тестикулы’). С помощью мудрости совершается медиация противопоставленных друг другу крайностей — телесного, материального низа и духовного, мыслительного верха — материальное, отрицательное, грешное преобразуется в духовное, положительное, моральное (ср. также подчеркнутость этического аспекта в иранской религиозной мысли). Иранский главный бог в своей истории как раз и обнаруживает черты связи верха и низа (в реконструкции — добра и зла) и может быть восстановлен как божество, осуществляющее функцию перехода или, по крайней мере, изменившее в процессе эволюции свой исходный статус, так или иначе связанное с некой границей или порубежной ситуацией. Эти соображения подтверждаются данными ближайшей ведийской мифологической традиции. На основании соответствия иранской пары Митра — Ахура М. (ср., например, «Яшт» X, 113, 145 и др.) ведийской Митра — Варуна выдвигается гипотеза о возможности отождествить для известного периода Варуну и Ахура М. Это тождество подтверждается тем, что Варуна первоначально был асурой, подобно тому как М. принадлежит к той же категории (ахура) фундаментального противопоставления *асур* и *дева* в индоиранской мифологической традиции. Впоследствии Варуна и Ахура М. совершили одинаковый переход, изменивший их статус: Варуна перешел в мир дева и стал божественным (девовским) асурой, иранские ахуры стали богами, а М. — высшим богом. ср. также обращение

к Варуне: «О ты, Мудрый (*medhira*), правишь над всеми вещами, над небом и землей» (РВ I, 25, 20); его эпитеты: «разумный асура», «всеведущий асура» и т. п. Поскольку ведийский Варуна связан с нижним миром, с первозданными космическими водами, а позже (вместе с Митрой) стал медиатором между нижним и верхним царствами, такую же или сходную эволюцию можно предположить и для М. или Ахура М. Ср. среди прочего: М. или Ахура М. связан с творением земли и вод, с дневным и ночным небом, со здоровьем и болезнью, с распределением добра и зла, как и с преодолением сил и средств нижнего мира — демонов, врагов, несчастья, колдовства; он символ последнего суда («Ясна» 48).

Совокупные данные индоиранской традиции, как и некоторые собственно авестийские данные (ср. «Ясна» 37, 3), делают вероятным предположение, согласно которому Ахура как имя главного божества предшествовало его обозначению как М. Тем не менее, в «Гатах» он чаще всего обозначается М. (116 раз) или Ахура (64 раза); М. Ахура отмечено 28 раз. (В 24 примерах типа М. Ахура между этими частями нет цезуры, что, видимо, указывает дополнительно на невозможность интерпретации М. Ахуры как «мудрость, господин».) В позднейших частях «Авесты» имя главного бога приобретает клишированную форму с необычным (инвертированным, контрастным) порядком элементов — *Ahuro Mazda*. Это сочетание, обнаруживающее уже тенденцию к унификации и потенциальному превращению в одно сложное слово, едва ли может непосредственно продолжать наиболее древнее иранское состояние, когда название Ахура уточнялось эпитетом Мазда. Ф. Б. Дж. Кейпер высказал предположение, что это древнее состояние в незороастрийской традиции отразилось как **Ahura Mazdā*, а в зороастрийской как *Ahura*, *Mazdā*, *Mazdā-Ahura*. Первая имела продолжение в обозначении главного божества как *Auramazdā* в языке ахеменидских клинописных текстов [отсюда ср. поздние формы типа пехлевийского *Ōḥrmīzd*, *Ōḥrmazd*, согдийско-манихейского *xwrmzt*', *xwrmwzd*, *xwrmzδ* (= *xormuzda*, *xormazda*), хорезмийского *Rēmažd*, сакского *urmaysde*, «солнце», сангличи *ōrmōzd*, йидга, мунджи *ormōzd*, ишкашимского *remuzd* и т. п., а также многочисленные заимствования в другие языки: тувинский Курбусту, монгольский Хормуста, бурятский Хан Тюрмас, Калбесэм у енисейских кетов и т. п.]. Вторая традиция, видимо, не имела прямых продолжений. Позднее же зороастрийское *Ahura Mazdā* рассматривается как

результат влияния незороастрийской формы имени бога. Такие сближения в обход зороастрийской традиции показательны с точки зрения определения личного вклада Заратуштры в формирование образа М. или Ахура М. Возможно, именно Заратуштра усилил акцент на эпитете «мудрый», который позже послужил основой для формирования абстрактного деифицированного понятия мудрости. В том или ином виде иранский мотив божественной мудрости, как и учение о Софии, могли столкнуться на русской почве, где отмечены синтетические философско-мифологические и фольклорные образы премудрости (ср. сказочный сюжет Василисы Премудрой, то есть «премудрой царицы», и его иранские аналогии).

В этой перспективе образ иранского М. может рассматриваться для ряда ситуаций как самодовлеющий (ср. многочисленные древнеиранские имена типа **Mazdaka-*, **Mazdadāta-*, **Mazdafarnah-*, **Mazdayazna*, **Mazdara-* и другие в персеполитанской ономастике) и уж во всяком случае не перекрывающийся полностью образом Ахура Мазды.

ЛИТЕРАТУРА

É. Benveniste. The Persian Religion, according to the Chief Greek Texts. P., 1929: 35—49.

Idem. Le terme iranien mazdayasna // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1970. 5. 33: 5—9.

M. W. Smith. Studies in the Syntax of the Gathas of Zarathushtra together with Text, Translation and Notes. Phil., 1929: 25—28.

S. Konow. Medhā and Mazdā // Jhā Commemoration Volume. Essays on Oriental Subjects. Poona, 1937: 217—222.

K. Barr. Øst og Vest. Kbh., 1945: 136.

Idem. Avesta. Kbh., 1955: 37, 208.

H. Humbach. Ahura Mazdā und die Daēvas // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. 1957. Bd. 1: 81—94.

Idem. Die Gathas des Zarathustra. Bd. 1—2. Hdlb., 1959.

F. B. J. Kuiper. Avestan Mazdā // Indo-Iranian Journal. 1957. Vol. 1: 86—95.

Idem. Ahura Mazdā «Lord Wisdom?» // Indo-Iranian Journal. 1976. Vol. 18: 25—42.

P. Thieme. Die vedischen Ādityas und die zarathustrischen Áməša Spəntas // X. Internationaler Kongress für Religionsgeschichte, 11—17. September 1960 in Marburg/Lahn. Marburg, 1961 (то же в кн.: Zarathustra / Hrsg. von B. Schlerath. Darmstadt, 1970: 397—412).

B. Schlerath. Gedanke, Wort und Werk im Veda und im Awesta // Antiquitates Indogermanicae. Innsbruck, 1974: 204.

H.-P. Schmidt. Associative Technique and Symmetrical Structure in the Composition of Yasna 47 // Neue Methodologie in der Iranistik. Wiesbaden, 1974: 319.
M. Boyce. On Varuṇa's Part in Zoroastrianism // Mélanges linguistiques offerts à É. Benveniste. P., 1975: 55—64.
W. Belardi. Studi mithraici e mazdei. Roma, 1977.

МА́ЙЯ (др.-инд. *Maya*) зодчий асуров, один из дайтьев. М. — сын Випрачити и Дити. С ним связан в эпосе ряд сюжетов. Покинутый женой (апсарой Хема), М. жил с дочерью Мандодари (у него был также сын Ваджра-кама) в построенном им золотом дворце. Встретив в лесу *Равану*, он отдает ему свою дочь в жены; у нее родился могучий сын Мегхананда ('громогласный'), Рам. VII. Другой сюжет (М. испрашивает у Брахмы разрешение построить для асуров город-крепость Трипуру; счастливая жизнь в ней; зловещий сон М.; раздоры в Трипуре, ее упадок; боги, несмотря на все усилия М., овладевают крепостью и разрушают ее) в разных вариантах излагается в Матсья-Пур., Мбх. (VIII), Хариванше и т. п. Рассказывают, что М. жил в Девагири и строил для дайтьев и для людей в расположенном неподалеку городе; в частности, он соорудил дворец для Пандавов (Мбх.).

ЛИТЕРАТУРА

Мифы Древней Индии. М., 1975.

МАЙЯ́ I (др.-инд. *māyā́*) — способность к перевоплощению, свойственная нуминальным (от лат. *numen*) персонажам в др.-инд. мифологии; иллюзия, обман. Применительно к богам М. обозначает положительную магическую силу, изменение вида, чудесную метаморфозу. Если М. принадлежит противникам богов, демонам, врагам, М. выступает как обман, хитрость, колдовское изменение вида, подмена. Амбивалентность значений этого слова в значительной степени определяет сходное размежевание в словаре девов и асуров. В послеведийский период М. нередко выступает в персонифицированном виде как божественная женщина небесного происхождения, иногда отождествляемая с *Дургой*, — Майя (или Майя-деви /Māyā-devī/, Майя-вати /Māyā-vatī/, Маха-майя /Mahā-māyā́/), жена демона Шамбары, воспитавшая сына Кришны Прадьюмну (воплощение бога любви Камы), а затем ставшая его женой. В этой ипостаси М. идентифицируется с женой Камы Рати. — В вишнуизме, как в целом ряде направлений др.-инд. умозрения, М. обозначает иллюзорность

бытия, вселенной, воплощенной в Вишну, действительность, понимаемую как грезу божества, и мир как божественную игру (*лила*). М. — одно из ключевых понятий др.-инд. модели мира, вошедшее и в европейскую философию.

ЛИТЕРАТУРА

Т. Я. Елизаренкова. О значении ведийского māyā // Кратк. сообщ. Ин-та народов Азии. 57. 1961.
Ригведа. М., 1972: 282, 318.
H. Zimmer. Maya. Der indische Mythos. Zürich, 1952.
J. Gonda. Four Studies in the Language of the Veda. ‘s-Gravenhage, 1959.

МАЙЯ́ II (др.-инд. *Māyā*) — божественная женщина, см. *Майя́ I*.

МАЙЯ-ВАТИ, см. *Майя́ I*.

МАЙЯ-ДЕВИ, см. *Майя́ I*.

МАК. — В мифопоэтической символике М. связан со сном и смертью, что соответствует успокаивающим свойствам М., являющегося снотворным средством (из него приготовляют и опиум, используемый как для успокоения болей, так и для вызывания фантастических видений). Неслучайно, что М. выступает как атрибут (наряду с усыпляющим жезлом и рогом со снотворным соком, дублирующим ту же идею сна) Гипноса, в древнегреческой мифологии божества сна, брата-близнеца Танатоса, связанного со смертью (см. выше — сон-смерть); оба брата живут в подземном царстве (ср. у Гомера Il. XIV, 231; XVI, 672 или Гесиода Theog. 211, 758), на основании чего восстанавливается связь с нижним миром не только сна (и смерти), но и М. С помощью М. Гипнос усыпляет, приносит сладкое успокоение всем (он — πανδαμάτορ. Il. XXIV, 4—5), даже Зевсу (ср. мотив усыпления Зевса по просьбе Геры, осуществлению планов которой мог бы помешать бодрствующий Зевс). Когда Церера в поисках Прозерпины странствовала по земле, не находя себе покоя и не в силах прервать поиски и отдохнуть, боги сделали так, что при каждом шаге Цереры возникали цветы М., богиня собирала их и когда букет был собран, она, наконец, заснула. Считается, что М. посвящен Церере (иногда Диане), поскольку он растет среди злаков, к которым Церера имеет прямое отношение (интересно, что в более поздней символике пшеница и М. на поле соответственно связаны с

темой жизни и смерти). Известная мифологема связывает происхождение М. с кровью убитого человека или дракона. Считается, что особенно хорошо и обильно М. растут на поле битвы. В английской фольклорной традиции М. появляются из крови дракона, убитого Св. Маргаритой. Согласно высказываниям некоторых христианских авторитетов, М. растут из крови распятого Христа, пролитой на кресте (отсюда понимание М. как символа невинно пролитой крови). Связь М. с мотивом смерти и крови, с противопоставлением огонь — вода (см. далее), наконец, некоторые особенности самого растения (наличие огромного количества очень мелких зернышек, характерный треск коробочки, из которой высыпаются зернышки созревшего М. и т. п.) позволяют говорить об использовании образа М. в сюжете «основного» мифа, когда он получает выражение в вегетативном коде. В обрядах вызывания дождя во время засухи в Полесье в колодец бросают («сеют») зернышки М. (мак-видун), освященного на Маковей, колотят или мешают воду киёчками или палицей (оружие Громовержца), приговаривая при этом: «Макарка, сыночек, вылезь из воды, разлей слезы по святой земле!» (следовательно, ссыпание мелких маковых зерен соотносится с частым дождем; мак-видун вообще имеет в Полесье широкое сакральное применение: им обсыпают хату, хлев, могилы «ходячих» мертвецов и т. п.). Существенно, что нередко бросание М. в колодец (в три колодца) совершают маленькие дети. Параллелизм образов М. в воде и огня в воде (ср. подобную трактовку трезубца Нептуна и особенно образы Огненной и Мокрой Марии-Марины-Макрины или Мокрой Марии и Огненного Ильи как родителей наказанного младшего сына в «основном» мифе), соотнесение М. в виде размельченных, размолотых зернышек (семян) растения с антропоморфным образом сыночка Макарки (ср. обозначение мака как *Макара Макаровича* в русской загадке), звуковой символизм, связывающий мотивы *мака*, *Макарки* и *мокрого*, — всё это дает определенные основания для реконструкции схемы сюжета о наказании сына (видимо, Громовержцем, ср. огонь и воду) путем его расчленения (размельчения) и бросания в воду, в результате чего должно быть достигнуто желаемое состояние (плодоносящий дождь; ср. также о М. в загадке: «упал на землю мертвым, встал живым»). Эти соображения полностью подтверждаются многочисленными редуплицированными названиями М., совпадающими (или весьма сходными) с именем

Громовержца или непосредственно связанных с ним персонажей более низкого уровня — перперуда, пеперуна, папаруна и т. п., бабочка. Наряду с латинским названием М. *papaver* (ср. имя Громовержца — **Pe-per-*, **Pa-par-* и т. п.), ср. на балканском ареале, т. е. там, где обнаруживаются вполне несомненные отражения «основного» мифа, названия М. (иногда бабочки), типа алб. *paparunë*, румынск. *paparună*, арумынск. *păpărună*, *pirpirunë*, новогреч. παπαροῦνα, болг. *папоруна*, *папаронка*, *перперуга*, македонск. *пеперуга*, *пеперуда* и т. п. Неслучайна в этом контексте синонимия образа М. и других вегетативных образов с близкой функцией (ср., напр., русскую загадку типа «Всю землю прошел, красну шапочку нашел», имеющую две разгадки — М. и гриб., или загадки, где через образы М. и гриба кодируется фаллическая тема). В мифопоэтической традиции М. нередко используется для гаданий, предсказаний, при ситуации выбора. Ср. в русском детском фольклоре: «Шла кукушка мимо сети, а за нею малы дети и кричали: “Кук и мак” (вариант: “Куку-мак”), в ы б и р а й один кулак!», где в вырожденном виде возникают темы кукушки, несчастной матери детей (которая в некоторых традициях наказывается богом тем, что его жена превращается в кукушку и/или лишается им ее детей), самих детей, предстоящего выбора; ср. при игре в «классы» (в «цари») вопросы играющего с зажмуренными глазами: «Мак? Мак?..» и при его ошибке ответ: «Огонь!» (в этой связи ср., с одной стороны, французское название М. *coquelicot* при *coq* ‘петух’, а с другой, болг. *кукумара* ‘божья коровка’, также являющаяся трансформацией женского персонажа основного мифа, ср. *куку-мак*). Кое-где прибегают к гаданию по М., состоящему в следующем: лепесток М. кладется на верхнюю часть кулака левой руки, по нему сильно ударяют правой рукой; если раздается характерный хлопок («взрыв», ср. выше об акустическом аспекте соответствия грома и треска коробочки М.), то возлюбленная (или возлюбленный) верна; отсутствие хлопка говорит об измене или забвении. Иногда М. употребляют для определения пола зародыша. Использование М. в народной медицине также исходит в значительной степени из мифологизированного образа М. Так, один из видов М., используемый при глазных болезнях, — чистотел (*Chelidonium majus L.*) — своим названием нередко соотносится с обозначением ласточки в согласии с поверьем о ласточке, собирающей сок М. для возвращения зрения слепорожденным детям. Следы ритуала приго-

товления макового снадобья и его использования как целебного или даже чудодейственного средства нередко отражаются в фольклорных текстах. Так, русские сказки сохраняют процедуру приготовления снадобья: очищение маковки, растирание М. в макитре, смешивание М. с медом, печение макового пирога и т. п. (ср.: Афанасьев №№ 4, 6 и др.). Баба-Яга в сказке о Василисе Прекрасной требует, чтобы ей выжали масло из М. (Афанасьев № 104) и т. п. Ср. также использование М. в магии (в частности, в заговорах), в колдовстве.

ЛИТЕРАТУРА

Т.М. Судник, Т.В. Цивьян. Еще о растительном коде основного мифа: мак // Balcano-Balto-Slavica. Симпозиум по структуре текста. М., 1979: 99—103. [*Они же*. Мак в растительном коде основного мифа (Balto-Balcanica) // Балто-славянские исследования 1980. М., 1981: 300—317.]

Н.И. и С.М. Толстые. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1978: 101—103.

Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 2. N. Y., 1950: 880—881.

МÁКАРА (др.-инд. *makara*-) — фантастическое морское животное гибридной природы, чей образ получил особое распространение в Индии и странах, испытавших влияние индийской культуры (Юго-Восточная Азия, территории к северо-западу от Индии, напр., в древнем Хотане или Пянджикенте и т. п.; в большинстве случаев М. вошло в эти традиции вместе с соответствующим индийским словом). Вместе с тем М. иногда склонны понимать и расширительно, считая, что М. обнимает весь класс гибридных чудовищных животных с преобладанием черт водных существ (особенно это относится к тем случаям, которые можно трактовать как генетически связанные с индийской М. /напр., некоторые зооморфные гибридные образы в Древнем Средиземноморье, Двуречье, Иране и т. п./, или, по крайней мере, подозревать их в родстве). М. (особенно в описаниях) часто изображают животным огромных размеров (своего рода индийским Левиафаном), хотя в изобразительном искусстве ее размеры и пропорции часто вполне соотносимы с человеческими фигурами. Нередко М. максимально приближена по своим формам к крокодилу, акуле, дельфину и даже трактуется соответствующим образом (следует напомнить, что словом *makara*- обозначается и насекомое определенного вида). Вместе с тем существуют и более искусствен-

ные химерические «композитные» типы, которые характеризуются наличием других зооморфных характеристик (напр., слона, барана и некоторых других четвероногих млекопитающих), а иногда и растительных (напр., корневище лотоса) и, главное, гибридным характером. Разные типы М. могут иметь голову крокодила, рыбы или водного чудовища с открытой пастью или голову слона с поднятым кверху хоботом; тело рептилии или чешуйчатой рыбы; хвост в виде рыбьего плавника. Иногда М. обладает и ногами — двумя или четырьмя. Но при любых комбинациях сохраняется четко выраженной (или даже основной) связь с водой или, по крайней мере, амфибийный характер форм М. Точно так же разнообразие «составных» типов М. не противоречит их устойчивости и, так сказать, клишированности. В любом случае конструктивные фантазии ограничиваются семантикой составных частей, которые синтезируются во вполне определенном значении целого. Выделяют несколько типов М. на основании их изображений (настенная живопись и скульптура храмов, утварь /напр., сосуды для воды/, драгоценности /серьги, браслеты и т. п./, плакетки и т. п., ср. особый орнамент «макарика»): 1) Ихтиоморфный тип (продолговатая форма туловища, двойная челюсть с острыми зубами, круглый глаз с валиком над ним, ограничивающим сверху и голову; этот тип М. в виде рыбы очень редок); 2) Северный тип (с двумя передними лапами; в зависимости от преобладающих форм выделяются подтипы: a) связь с формой рыбы, b) связь с формой слона, c) связь с формой крокодила как исходной; ср. соответствующие изображения из Бхархута, Санчи и Матхуры); 3) Первый тип с четырьмя лапами (лапы четко выражены, туловище плотное с гладкой кожей; хвост чаще всего чешуйчатый, плохо соединенный с телом; ср. изображения из Бодх-Гаи); 4) Южный тип без лап с чешуйчатым туловищем (обнаруживает влияние образов М., сложившихся в Бхархуте, Бодх-Гае и особенно Матхуре); 5) Южный тип с двумя передними лапами (открытые плавники, иногда пара рогов бараньего типа); 6) Тип с хоботом-рожком, выгнутым вперед. Самое раннее изображение известно из пещеры Ломас Риши (350 г. до н. э.). Но постоянным мотивом скульптурных рельефов (деревянные изображения не сохранились) М. становятся позже — с III в. и особенно II в. до н. э. и далее (Бхархут, Амаравати, Матхура, Санчи и др.), что дало некоторым исследователям [основание] видеть в М. результат некоторого влияния древнегреческих стандартных изо-



Макара на древнем флаге касты рыбаков караве. Шри-Ланка



Голова Макары. Китай.
Династия Северная Ци.
550—577 г.



Макара — слон-дельфин

бражений Посейдона и морского чудовища (тритон), которые могли попасть в северо-западную Индию как следствие вторжения греков, предводительствуемых Александром Македонским. Тем не менее происхождение М. остается далеким от ясности. Хотя западные влияния, видимо, несомненны, существенно учесть два обстоятельства, указывающие на почву Индии: «макарические» типы на печатях древней цивилизации городов долины Инда и то, что водная М. с чертами крокодила имеет свой бесспорный зоологический прототип — т. наз. *Crocodilus Porosis*, обитающего в Индийском океане и устьях рек, впадающих в него. Высказывается также иногда мнение о растительном происхождении образа М. на том основании, что ее челюсти и язык с закрученным придатком обнаруживают большое сходство с корневищем и цветком лотоса (вытянутые стебли лотоса также напоминают язык М.). Если принять во внимание, что в Индии лотос — символ женской жизненной силы, плодородия и тесно связан с водой, то окажется, что М. в значительной степени передает те же мифопоэтические смыслы и неслучайно тесно соотносится с образом лотоса.

Обычно М. появляется не изолированно, а в сочетании с разными божествами. При этом М. последовательно соотносится с тем божеством или мифологическим персонажем, которое в данное время и в данной традиции приобретают особую роль. В этом смысле о М. можно говорить как о довольно чувствительном указателе ведущих направлений и ключевых идей в развитии индийской мифологии. Так, в буддизме М. связывались с Якшами, а в джайнизме — с Сувидхинатхой, девятым джайнским тиртханкаром. В современной индуистской традиции М. сохраняет свое значение как символ сущности жизни, а образ М. у индуистов, джайнов и буддистов используется и как символ соответствующих религий, и как стандартная художественная форма. Общесимволическая роль М. коренится в представлении о том, что М. моделирует и/или символизирует связь жизни и природы во всех ее пяти сферах или состояниях-стихиях: вода — ср. очевидные водные атрибуты М.; огонь — язык М. подобен пламени; земля — ср. мотив стопы М. как символ опоры, твердости и надежности земли; воздух — ср. дыхание, проходящее через разверстую пасть М.; небо — ср. спину М., поддерживающую небесные божества. Несомненно что и каждый отдельный зооморфный элемент, входящий в состав М., реализуют уже отмеченную



Варуна на Макаре



Богиня Ганга на Макаре
как ее вахане
(ездовом животном)

идею жизни, ее поддержания, развития, продолжения. В этом контексте рыбьи формы М., конечно, отсылают к основному мифу о рыбе — о том, как она (будучи воплощением Вишну) спасла пурушу (человека) от наводнения и тем самым не дала прекратиться жизни; змеиный (бесконечный) хвост М. соотносится с идеей бесконечности жизненного начала. Крокодилья или львиная голова М. подчеркивает связь прожорливости и жизни; слоновьи ноги (а иногда и туловище) символизируют жизненную силу, ее устойчивость и надежность. Эта несколько отвлеченная символика частей М. получает развитие в мифологических связях М. с божествами плодородия, жизненной силы и воды (одно из названий М. — *Джала-рупа* 'водная форма'). При этом существенно, что М. связана с разными божествами — воплотителями указанных функций в зависимости

от того значения, которое они приобретают в данный период. Такова связь М. с Якшами как вегетативными божествами, связанными с приносящим жизнь древесным соком (ср. мотив стебля изо рта М. при мотиве стебля рождения в связи с Якшами), или с речными богинями Нади-деватас, для которых М. служит опорой или ездовым животным — *ваханой*. М. связана и с божествами, которые в относительно позднее время стали выступать в функции охранителей мира *локапал* — с Варуной, Сомой, Куберой и Индрой. Для Варуны как водного бога и источника всего творения и для Сомы как лунного бога М. выступает в функции ваханы. Среди девяти сокровищ Куберы есть и М. (с Куберой связаны и особые сосуды типа горшков или кувшинов, чьи формы — тело, устье, носик моделируют соответствующие части М. и передаваемую ими идею [интересно, что серьги Вишну и конец флейты Кришны /аватара Вишну/ имеют «макарическую» форму]; иногда эти сосуды имеют форму лотоса, см. выше). Связь М. с Индрой обнаруживается во время некоторых ритуализованных праздников. В эпоху Гуптов М. стала выступать и как вахана речной богини Ганги (ср. известное парное изображение Ганги на М. и Ямуны на черепахе-Курма на привратных колоннах в храме Кхаджурахо, Северная Индия, X в.). Неоднократно отмечена связь М. с лотосовой богиней богатства Лакшми, с богом любви Камадевой (его знамя и вахана — М.). В индийском зодиаке М. — знак Козерога (изображение М. с головой и передними ногами антилопы, туловищем и хвостом рыбы). М. в Индии и особенно в Юго-Восточной Азии входит в весьма сложные и изощренные композиции и обнаруживает некоторые локальные черты. Тем не менее, во всех случаях М. образует центральный элемент водной космологии и символизирует плодородную, жизнедающую силу воды.

ЛИТЕРАТУРА

Е. С. Семека. Опыт типологического истолкования некоторых символов раннего цейлонского буддизма // IV сессия по Древнему Востоку. Тезисы докл. М., 1968.

В. В. Иванов. Названия слона в языках Евразии // Этимология 1975. М., 1977: 148—150.

H. Cousens. Le makara dans l’art décoratif. P., 1903—1904.

M. Hallade. Arts de l’Asie ancienne: thèmes et motifs. 2. L’Asie du Sud-Est. P., 1924.

J. Ph. Vogel. Le makara dans la sculpture de l'Inde // Revue des Arts Asiatiques. Vol. 6. 1929—1930: 133—143.

Idem. Errors in Sanskrit Dictionaries // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. Vol. 20. 1957: 561—562.

A. Coomaraswamy. Yakshas. Pt. 2. Washington, 1931.

G. de Coral-Rémusat. Concerning some Indian Influences in Khmer Art as Exemplified in the Borders of Pediments // Indian Art and Letters. Vol. 7. 1933: 110 и сл.

Eadem. Animaux fantastiques de l'Indochine, de l'Insulinde et de la Chine // Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient. T. 36. 1937.

G. Combaz. Masques et dragons d'Asie. P., 1939—1945.

B.M. Barua. Bharhut. Vol. 1—3. Calc., 1934—1937.

E.B. Vogler. De Monsterkop. Leiden, 1949.

O. Viennot. Typologie du makara et essai de chronologie // Arts Asiatiques. T. 1. 1954: 189—208.

C. Sivaramamurti. Mahabalipuram. 2nd ed. Calc., 1955.

J.N. Bannerjea. The Development of Hindu Iconography. 2nd ed. Calc., 1956.

D.N. Shukla. Hindu Canons of Iconography. Gorakhpur, 1958.

F.D.K. Bosch. The Golden Germ. The Hague—P., 1960.

H. Zimmer. The Art of Indian Asia. N. Y., 1960.

Indian Art and Civilization / Ed. by J. Campbell. N. Y., 1962.

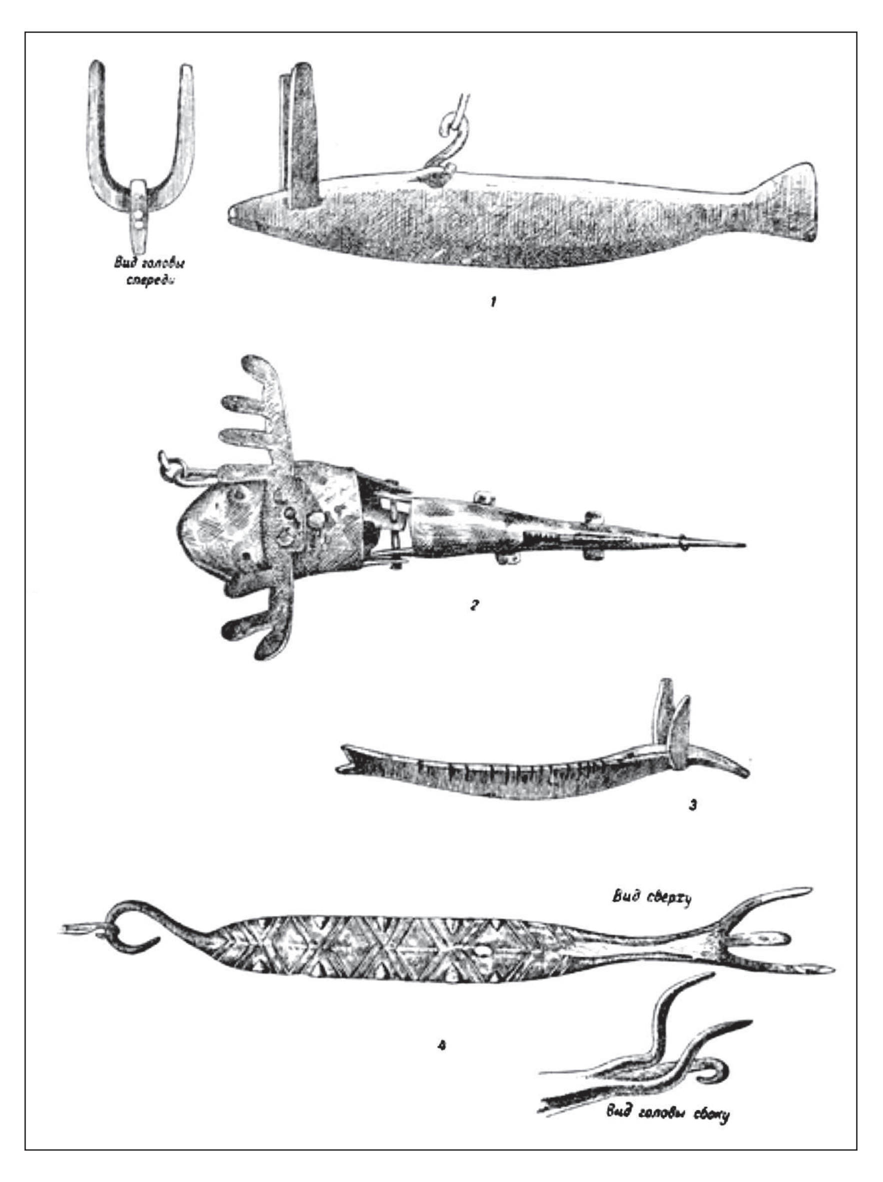
A. Daniélou. Hindu Polytheism. P., 1964.

S.B. Deo. A Note on the «Makarika» Ornament // Journal of the Oriental Institute M.S. University of Baroda. Vol. 16. 1966: 164—165.

B.D. Robins, R.F. Bussabarger. The Makara. A mythical monster from India // Archaeology. Vol. 23. 1970: 38—43.

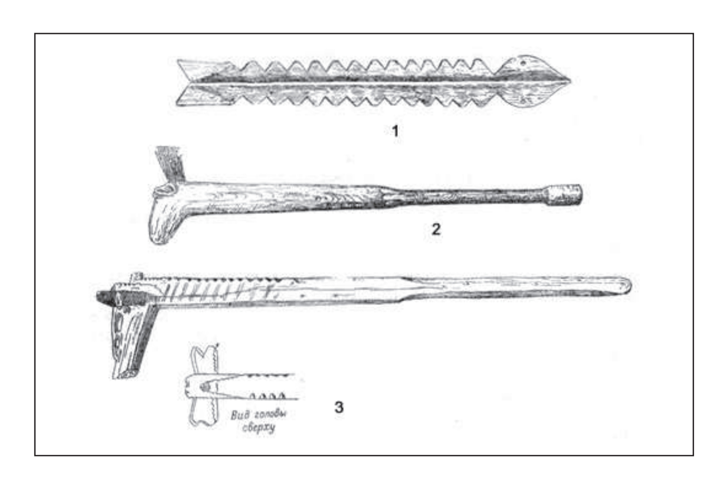
МАМОНТ. — При оценке роли образа М. в мифологии уместно иметь в виду, во-первых, пространственно-временны́е рамки его распространения и, во-вторых, широко известную в разных традициях трактовку М. как фантастического животного гибридного типа, сочетающего в себе дифференциальные черты ряда других животных (из-за чего не всегда ясны границы между изображениями и описаниями М. и этих других реальных животных, а также между М. и иными образцами фантастических зооморфных гибридов). Древнейшее изображение М. (гравированный рисунок на кости) было обнаружено в 1864 г. Эдуардом Лаэрте в пещере Ла Мадлен (департамент Дордонь, Франция). С исчезновением М. в конце мадленского периода исчезают его изображения в искусстве древнего населения Западной Европы. Морфологический образ М. сохраняется почти во всей северной части Евразии, т. е. там, где находят

остатки М. в виде бивней, костей, частей скелета и даже туш, а также в примыкающем к этому поясу с юго-востока ареале, охватывающем маньчжурскую и китайскую территорию. В общем можно говорить о двух основных типах представлений о М.: в о с т о ч н о м, охватывающем палеоазиатские (юкагиры, чукчи, коряки и др.), маньчжурскую и китайскую традиции и характеризующемся наличием образа М., близкого к реальному, и з а п а д н о м (Север России, ненцы и другие самодийские народы, обские угры, кеты, эвенки, якуты и др.), которому присуще понимание М. как фантастического животного гибридной природы. Источником мифологического образа М. являются довольно многочисленные изображения М. (гравированные, живописные, скульптурные), известные по всей северной зоне Евразии и в Китае (а также кое-где на смежных территориях), а также бытующие там же мифы, легенды, сказки, поверья, приметы и т. п. о М. Использование кости М. для изготовления некоторых предметов, приобретающих отмеченное сакральное значение, также должно приниматься во внимание при оценке мифопоэтического образа М., в частности, при его реконструкции. Нельзя пройти мимо использования образа М. или предметов из его кости в шаманском костюме (напр., на нагруднике, причем эти изображения могут быть весьма непохожи на реального М., хотя и обозначаются словом для М.) или в ритуале (ср. известную дощечку юкагирской работы с изображением М., которая служила шаману для призывания духов-помощников). В селькупской сказке лук богатыря — из «рога» М., в кетской сказке орлица получает у М. свой коготь в обмен на «рога» (т. е. бивни) М., примерзшие ко льду; у нганасан рассказывают о рогатом боге, которому чистили его рог из мамонтова бивня (там же известен миф о комолом олене, сыне Сырыта-нгуо и «Матери всего имеющего глаза», побеждающем летающего рогатого оленя и получающем за это от своего отца рога из камня и бивня). Согласно наиболее распространенным представлениям у народов Сибири, крайнего северо-востока Азии и Дальнего Востока, М. очень крупное («как пять-шесть лосей», по одному из определений), часто самое крупное («огромных размеров») животное, вызывающее страх или смешанное со страхом удивление и почтение. М. боится солнечного света и поэтому живет под землей, где прокладывает себе своими рогами узкий путь, иногда на дне озер и рек, чьи русла результат его деятельности, как и обвалы берегов во время



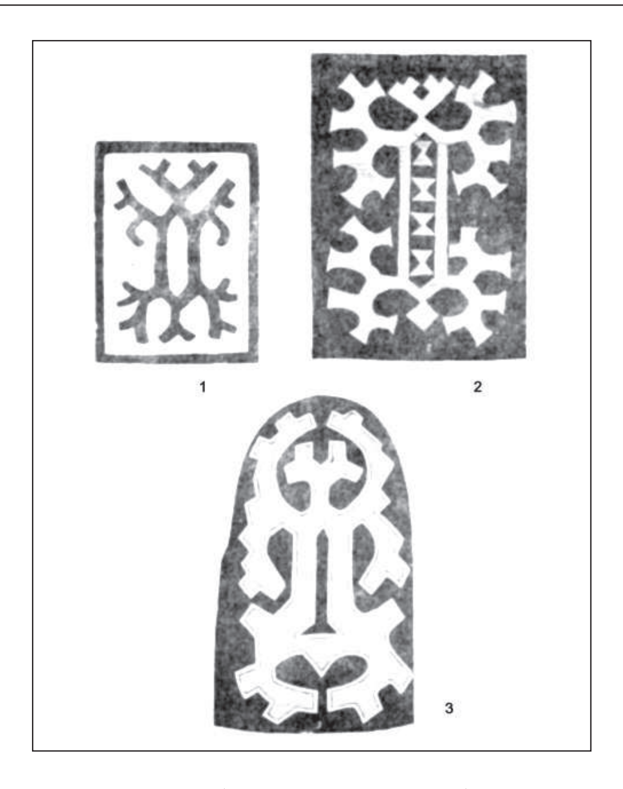
Изображения мамонтов на подвесках шаманского костюма у эвенков:
1 — рогатый мамонт в виде рыбы; 2 — мамонт в виде налима;
3, 4 — безногий мамонт

половодья, страшный треск льда во время ледохода и даже землетрясения. Иногда деятельностью М. объясняют и особенности рельефа: там, где ступает М., образуются реки и озера; где он рыл землю, вырастают холмы, сопки, горы, появляются овраги. Ненцы уверяют, что слышат подземный рев М. Считается, что М. ест растения и землю и быстро бегает. Интересно, что эта подземная активность М. хорошо известна и в самой западной части «мамонтовой» зоны. Соответствующие свидетельства обнаруживаются в представлениях русских крестьян, веривших в реальность М. как подземного животного (кстати, в этом не сомневался и автор первого этнографического описания хантов Григорий Новицкий, еще в начале XVIII в.). Сохранились и рассказы эстонцев (XVII в.) о том, что М. живет и ходит под землею, прочищая русла ручьев и подземных рек. Эти показания исключительно близки к описанию Индрика-Зверя в русской «Голубиной Книге»: *Живет зверь за Океаном морем, | А рогом проходит зверь по подзе́мелью, | Аки ясное солнце по подне́бесью, Он происходит все горы белокаменные, | Прочищает все ручьи и проточины, | Пропущает реки, кладязи студеные. | Когда зверь рогом поворотится, | Словно облацы по подне́бесью, | Вся мать-земля под ним всколыбается… | Все зверья земные к нему прикланятся, | Никому победы он не делает…* Эти параллели, как и образ Индрика (Индрока, ин/о/рога, единорога и т. п.) как матери всех зверей, подземного (ср., однако: *Индрия — Зверь водный* в одном старом Азбуковнике) рогатого животного гибридной природы (голова и хвост коня, тело рыбы), вера в существование которого засвидетельствована многочисленными Физиологами и Азбуковниками, делают весьма вероятным предположение об отражении в образе Индрика-ин/о/рога именно М. и связанных с ним представлений. Более того, есть основания думать, что и сама форма имени этого фантастического животного, наряду с внутренними связями и влияниями (см. *инорог*, *единорог* как калька с греч. μονόκερως или лат. *unicornis*), отразила распространенное у народов Сибири название М. типа ненецкого *jĕäŋ (jaŋ) hora* ‘земли бык’, откуда могли легко возникнуть формы типа **jen-r-*, **jindr-*, **jindor-*, предельно близкие к русским обозначениям Индрика (ср. также хантыйско-казымское название М. *мув-хор*, т. е. ‘земли олень-самец’, хант. *мы-хор*, *мы-кар*, мансийское *ма-хар*, то же, и т. п. или предположение о том, что ненецкое обозначение М. как ‘пожирателя земли’ [(*jĕäŋ*)



Изображения мамонтов: 1 — у селькупов; 2, 3 — у хантов

ŋammurɔitɐə] было источником русского слова *мамонт*). Смешанная («комплексная») природа Индрика как нельзя лучше соответствует описаниям М. в разных мифопоэтических традициях. Так, на Васюганье обские угры представляют себе М. в виде страшного подземного животного, которое в молодые годы имело облик лося, а в старости, потеряв зубы и рога, переселилось под землю или в воду и переменило свой облик (в частности, у него выросли новые рога, но уже не ветвистые, а прямые). Нарымские селькупы сходным образом представляли один из двух различавшихся ими видов М. — т. наз. *сурп-козар'*а 'зверь-М'; считалось, что М. вел свое происхождение от лося и был поэтому похож на него; в старости лось превращался в М. (вместо рогов у него появлялись клыки) и приобретал свойство земноводного животного, т. е. жил и на земле, и в воде. Другой вид М. нарымские селькупы называли *кволи-козар*'ом 'рыба-М'; верили, что такой М. похож на щуку; дожив до 1000 лет, он становился животным огромных размеров и спускался под воду в озеро. Образ М.-щуки (или — шире — М.-рыбы) известен и в других местах; можно напомнить о щуке-М. «весь» у салымских хантов или некоторые близкие образы (ср. мифологический образ огромной рогатой щуки, обросшей шерстью у хантов или щуки с рогами оленя [«аньтэн-сорт»], которая, по мнению манси, живет в озерах и поедает людей; манси также верили в существование ги-



Изображения мамонтов у обских угров: 1 — изображение мамонта на меховом мешочке (ханты); 2 — изображение животного с чертами мамонта на берестяном сосуде (ханты); 3 — изображение медведя с чертами мамонта на рукавице (манси)

бридного чудовища, близкого к М., которое произошло от лося и медведя и стало жить в воде; в верховьях Лозьвы знают некогда многочисленных чудовищ, совмещающих в себе черты рыбы и лося); М.-рыба (*кӓр-балык*) хорошо известна в алтайской традиции, где это животное изображается на шаманских бубнах (некоторые приравнивают этот образ к киту); в одной телеутской сказке М.-рыба — «глава рыб, с обрубленной пастью, сын морского царя (*Талайкана*), покровителя шаманов (*кӓр-балык* изображается в красно-белом цвете на шаманских бубнах); вместе с тем он принимает участие и в сотворении мира (у алтайцев же известны и другие гибридные образы, так или иначе соотносящиеся с М.; ср. царя-змея о девяти головах *кӓр-јылан*, т. е. ‘М.-змей’; *кӓр-тутпа*, мифологическое

чудовище, достающее верхней губой небо, а нижней — землю: огромную птицу *кăр-гуш*, похищающую детей, и т. п.). Особенно характерны те традиции, которые называют фантастических животных по принципу «М.-щука» или «щука-М.». Ср. селькупск. *кощар пиччи*, относящееся к М., который, по поверьям, живет в «чортовых озерах», от старости оброс мхом, крадет у людей рыбу из снасти и даже может съесть человека (любопытно, что дух-помощник шамана выдра иногда называется тем же словом, что и М.; то же относится и к обозначению изображения выдры на шаманском нагруднике). У кетов словом *qôt-tel'* 'М.-щука' обозначают «животное, о котором поют шаманы» (некоторые кеты, получившие школьное образование, называют это животное, говоря на русском языке, крокодилом; кстати, и название М. *tēl'* в аналогичных ситуациях передается как 'акула' или 'кит'). В некоторых традициях М. трехприроден и трактуется не столько как отдельное особое животное, сколько как возрастная трансформация других животных. Таково, напр., представление о М. у казымских хантов, считающим его подземным видоизменением лося, медведя и щуки, совершающимся в старости (отсюда различение особых видов М. в зависимости от их происхождения). Представления сходного типа известны и многим другим сибирским традициям. Эвенки северного Прибайкалья описывали М. как большую рогатую рыбу, живущую в море; иногда М. представляли в виде полурыбы-получеловека с головой сохатого, хвостом и туловищем рыбы, но и нередко с ногами. Интересно, что эвенкийское название М. *сэли*, *хели* и т. п. соотносят со сходным словом *эхеле*, обозначающим ящера, главного шаманского духа-помощника. Енисейские эвенки и якуты, заимствовавшие у эвенков слово для обозначения М., напротив, считали М. враждебным и вредным животным, живущим в земле, на берегу Ледовитого океана, но оставляющим по себе следы и на земле в виде троп и озер. Вместе с тем якуты связывают М. и с водой: для них М. — дух-хозяин воды, водное животное, сокрушающее своими рогами лед (слово для М. обозначает собственно 'водяной бык'). У палеоазиатов северо-восточной Азии гибридные образы М. встречаются гораздо реже, описания более близки к действительности (хотя и здесь отмечаются сдвиги: так, чукчи считали, что бивни растут из носа М. или на его плечах и т. п.), зато более развит мифологический фольклор, связанный с М., и тема М. более непосредственно соотносится с ритуалом.

В одной чукотской сказке рассказывается о том, как чукчи нашли бивни М., торчащие из земли, окружили их, стали бить в бубен и произносить заклинания, в результате чего появившийся костяк М. стал обрастать плотью, которая пошла в пищу людям. В юкагирском предании рассказывается о старом шамане, вызвавшем «холбут-айби» ‘тень М.’ и поехавшем на нем вместе с сыном по озеру. Эскимосская этиологическая легенда объясняет происхождение бивней М.: некогда они принадлежали огромным оленям, пришедшим с востока и истребленным великим чародеем. Вместе с тем у эскимосов существует версия, согласно которой М. уцелели под землей (так, кстати, думают и чукчи, считающие, что М. пролагает подземные проходы), но один раз в году ночью выходят на поверхность земли; эскимосам известна и особая мифологизированная разновидность М. — камагрита. Представления маньчжур и китайцев о М., полученные ими от их северных соседей, подверглись некоторой трансформации и отчасти влиянию местных традиций. Между прочим, подчеркивается не только съедобность, но и мифологически мотивируемая полезность мяса М. Сам М. представляется в виде огромной мыши, которая живет далеко на севере подо льдом (ср. маньчж. *чжухень-сингэри* ‘М.’), или исполинской крысы *тиенту* (у китайцев), жившей некогда на севере, у океана; зубы этой крысы — бивни М.

С М. связаны и другие мифологические сюжеты. Подавляющее большинство их относится к одному из трех циклов: мифы о т в о р е н и и (ср. телеутскую версию сказки о *кӓр-балык*’е или эвенкийское предание о М., который вместе с мифическим Змеем, был творцом земли; с ним можно сопоставить эвенкийский шаманский миф о М., забравшемся в воду и ставшем бивнями выворачивать со дна песок, землю, камни, см. далее; ср. также представление, согласно которому М. стоит в космическом океане и поддерживает мир), мифы э т и о л о г и ч е с к о г о характера, объясняющие с помощью образа М. те или иные особенности рельефа, а иногда и происхождение данной традиции (так селькупы, живущие по реке Парабели, считали М. своим предком), и мифы о м е т а м о р ф о з а х (объяснение М. как «превращенного» животного); впрочем, известны и почти бытовые тексты типа быличек, связанные с М. (ср. рассказ кета о том, как он провалился сквозь лед, упал на М., ударил его топором по голове так, что М. выскочил из воды и тем

самым спас рассказчика; речь идет о поднявшейся со дна льдине, в которую вмерзли кости М.). Вместе с тем М., несомненно, соотносится с низом, нижним миром, водой и, следовательно, с царством мертвых и смертью. По мнению селькупов, рогатый М. охраняет вход в «землю покойников», т. е. в нижний мир. В уже упоминавшемся эвенкийском мифе о М. в воде или о чудовище *калир-кэлур* (ср. эвенкийск. *хэл~кэл* в связи с М.) эти замороженные существа живут на севере или на средней части нижнего шаманского мира, на большой реке, текущей в стране мертвых. В кетской сказке-мифе о разорителе орлиных гнезд М. — основное животное (видимо, хозяин) нижнего мира и его противопоставление хозяину верхнего мира орлице аналогично оппозициям рыба — птица и вода — огонь. В качестве животного нижнего мира М. теснейшим образом связан с шаманами и шаманским ритуалом. Для некоторых традиций М. — шаманское животное нижнего мира по преимуществу. Эвенкийский *калир* обозначает не только мамонтообразное животное страны мертвых, но и ритуальное деревянное изображение пороза (оленя или лося), приготовляемое для камлания; его устанавливают около чума, в котором камлают, у трех воткнутых в землю образов священных деревьев (лиственница, береза и кедр); ср. также «мамонтового» шаманского духа *хэлидян*'а у эвенков. У алтайских народов упоминавшийся *кӓр-балык* 'М.-рыба' — основной спутник шамана; именно его призывает себе на помощь шаман, когда он собирается отправиться к земным, небесным или подземным духам. Существуют и другие свидетельства о М. как духе-помощнике (иногда самом сильном) шамана. Необходимо, однако, отметить, что М. в сибирских традициях соотносится не только с нижним миром, но и, вероятно, со средним (земля) и верхним (небо), а иногда и со всеми тремя, т. е. с целой Вселенной. Именно этим обстоятельством (помимо общей неопределенности представлений о внешнем виде М.) было, видимо, вызвано мифопоэтическое конструирование гибридных, смешанных образов, в которых элементы М. сочетались с характерными чертами других животных. Весьма показательно, что М. соединяется не только с другими зооморфными классификаторами нижнего мира (рыба, змей, ящер), но и с такими символами среднего мира, как лось, олень, конь (если иметь в виду Индрика), медведь (у селькупов, правда, медведь был главным духом нижнего мира, и в этой функции его образ сливался с образом М.), или

верхнего мира, как птица (среди обских угров, селькупов и эвенков отмечено представление о М. как исполинской птице). Тем самым, гибридные образы М. могут служить подтверждением точки зрения французского исследователя первобытного искусства и религии А. Леруа-Гурана, согласно которой в гибридных зооморфных образах могут комбинироваться черты животных, символизирующих разные космические зоны. Следует отметить, что таким политерионам, как М., иногда соответствуют развернутые цепочки зооморфных образов с той же символикой (два наиболее употребительных типа: животные в схеме мирового дерева и животные трех царств во фризовых композициях). Это обстоятельство еще раз возвращает к разыгрываемой в мифологии на материале зооморфных образов теме универсального моделирования (и в этом контексте образ М. находит свое место рядом с другими политерионами, ср. *макару*, Индрика, «комплексных» зверей на печатях древней культуры долины Инда, грифонов, пермских ящеров, в которых, кстати, находят черты М., и т. п.) и трансформаций, предполагающих подобное «склеивание» зооморфных образов или их переход из одной формы в другую во времени (ср. превращение лося в старости в М. и убедительные параллели этому, напр., в древнекитайском сочинении «Шу-Цзин», где описывается цепь превращений от водяной змеи до мифического зверя *тун-ситунь* в соответствии с течением времени). В этих рамках выявляются функции и значения архаичного образа М. в мифопоэтических представлениях населения околополярной зоны Евразии и прилегающих к ней ареалов, что позволяет выдвинуть гипотезу о промежуточном характере этого образа в эволюции зооморфных символов, начиная от верхнего палеолита и вплоть до настоящего времени.

ЛИТЕРАТУРА

Ф. А. Теплоухов. Древности пермской чуди в виде баснословных людей и животных // Пермский край. Т. 2. 1893, рис. 7.

Д. Н. Анучин. К истории искусства и верований у приуральской чуди // Материалы по археологии Восточных губерний. Т. 3. М., 1899, рис. 35.

Г. М. Василевич. Материалы по эвенкийскому фольклору. Л., 1936: 280.

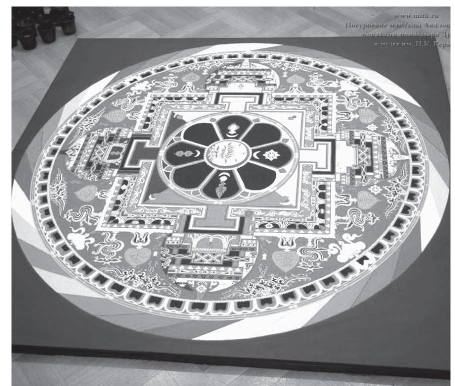
Он же. Языковые данные по термину *хэл~кэл* // Сборник Музея антропологии и этнографии. 11. М.—Л., 1949: 154—156.

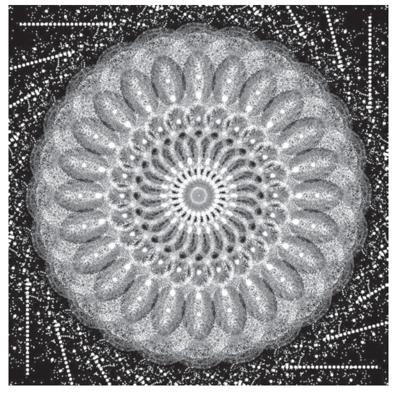
С. В. Иванов. Мамонт в искусстве народов Сибири // Там же: 133—153.

Он же. Скульптура народов Севера Сибири XIX — первой половины XX в. Л., 1970: 157—158, 229—231.
В. В. Сенкевич-Гудкова. Мамонт в фольклоре и изобразительном искусстве казымских хантов // Сборник Музея антропологии и этнографии. 11. М.—Л., 1949: 156—159.
Е. Д. Прокофьева. Мамонт по представлениям селькупов // Там же: 159.
А. И. Новиков Некоторые аналогии к мамонту из области алтайской этнографии // Там же: 160—161.
А. П. Окладников. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. 1—2 // Материалы и исследования по археологии СССР. № 18. 1950: 290—292.
В. В. Иванов. Названия слона в языках Евразии // Этимология 1975. М., 1976: 148—157.

МАНДАЛА (др.-инд. *mándala* ‘круг’, ‘диск’, ‘круглый’, ‘круговой’ и т. п.), один из основных сакральных символов в буддийской мифологии; ритуальный предмет, воплощающий символ; вид ритуального подношения (включая и жертву). Само слово «М.» отмечено уже в «Ригведе» во многих значениях (помимо указанных, ср. ‘колесо’, ‘кольцо’, ‘орбита’, ‘шар’, ‘округ’, ‘страна’, ‘пространство’, ‘совокупность’, ‘общество’, ‘собрание’, ‘одна из 10 частей Ригведы’, ‘возлияние’, ‘жертва’, вид земли, вид растения и т. д.), которые в целом сводимы к понятию круглого, а в некоторых случаях обнаруживают тяготение к сфере сакрального (прежде всего в ритуале). Возникший на индийской почве буддизм усвоил понятие М. и передал его (как в целом ряде случаев и само слово) своим более поздним продолжениям, прежде всего разным вариантам северного буддизма (махаяна, ваджраяна, тантризм) в Тибете, Центральной Азии, Монголии, Китае, Японии начиная с первых веков нашей эры (впрочем, немецкий востоковед З. Хуммель полагает, что М. возникла в Тибете и потом уже вторично попала сюда из Индии). В этих более поздних вариантах буддизма слово «М.» обычно сужает круг значений, но зато делается более терминологичным и унифицированным соответственно дальнейшей сакрализации и универсализации самого понятия и сопоставленных с ним ритуальных воплощений. Так, уже в тибетском буддизме конституируется два круга значений, один из которых соотносится со сферой буддийской космологии (вид кругового или сферического пространства, в частности земная сфера, а также огонь и вода), а другой — со сферой ритуала (магическая диаграмма или фигуративное изображение из зерна или других жер-







твенных даров; ср. М. в монгольской языковой и культурно-религиозной традиции — «круглое блюдо с соответствующими символами, используемое при жертвоприношениях» при том, что сохраняется и исходное общее значение — «круг», «диск» и т. п.). М. принадлежит к числу геометрических знаков (см. *Геометрические символы*) сложной структуры. Наиболее характерная схема М. представляет собой внешний круг с вписанным в него квадратом; в этот квадрат в свою очередь вписан внутренний круг, периферия которого обо-

значается обычно в виде восьмилепесткового *лотоса* или восьми членений, сегментирующих этот круг. Квадрат ориентирован по сторонам света, связанным к тому же с соответствующим цветом примыкающего изнутри пространства квадрата (ср. в ламаизме М., где север — зеленый, восток — белый, юг — желтый, запад — красный; центр соотносится с голубым цветом, хотя в данном случае цвет мотивируется прежде всего объектом, изображаемым в центре). Посередине каждой из сторон квадрата находятся Т-образные врата, продолжающиеся вовне, уже за пределами квадрата крестообразными изображениями, иногда ограниченными малыми полукружиями. В центре внутреннего круга изображается сакральный объект почитания — божество, его атрибут или символ, метонимически используемый в ритуале, особенно часто *ваджра* в разных вариантах — одинарном, двойном, тройном и т. д. Этот основной вариант М. существует в целом ряде модификаций, их особенности определяются или объектом, находящимся в центре М., или некоторыми местными вариантами символики. Изображения М., как правило, многочисленны (иногда их стремятся воспроизводить в возможно большем количестве экземпляров) и помещаются в разных местах, признаваемых сакральными, например в храмах, на холсте, на жертвенных блюдах. М. изображаются живописно; изготовляются из камня, дерева, металла, глины, песка, теста и др.

Наиболее универсальна интерпретация М. как модели вселенной, «карты космоса», причем вселенная изображается в плане, как это характерно и для моделирования вселенной с помощью круга или квадрата. Объектом моделирования становятся некие идеализированные параметры вселенной, соотнесенные с системой высших сакральных ценностей (особенно явно это в буддизме); как правило, лишь внутри центрального круга появляются антропоморфные объекты с более конкретной семантикой. Космологическая интерпретация М. предполагает, что внешний круг обозначает всю вселенную в ее целостности, очерчивает границу вселенной, ее пределы в пространственном плане, а также моделирует временнýю структуру вселенной. В этом внешнем кольце нередко изображаются 12 символических элементов — нидан, выражающих 12 соотнесенных друг с другом причин, «звеньев» цепи «взаимозависимого происхождения», вызывающих и обеспечивающих непрерывность жизненного потока. Эти 12 нидан на М. моделируют бесконечность и

цикличность времени, «круг времени», в котором каждая единица определяется предыдущей и определяет последующую. Изоморфность основных частей М. и так называемой *калачакры* — «колеса времени», высшего и наиболее сокровенного из четырех направлений ваджраяны, также актуализирует временно́й аспект М. Наконец, внешний круг М. вообще соотносится с календарными и хронологическими схемами северного буддизма и (шире) всей Центральной и Юго-Восточной Азии. Вместе с тем интерпретация М. или близких к ней схем типа «колеса времени» или «колеса бытия» (др.-инд. бхавачакра, монг. «сансарайн хурдэ» — «колесо *сансары*») и т. п. обычно предполагает и вычленение этических и/или аксиологических структур (ср. изображение на «колесе» шести разрядов обитаемого мира с указанием зависимостей между типом поведения человека и ожидающим его в новом рождении воздаянием). Стороны квадрата, вписанного во внешний круг, моделируют основные направления, пространственные координаты вселенной, точки входа которых в обитаемый мир заслуживают особого внимания и охраны. Поэтому нередко именно в этих местах квадрата, в Т-образных вратах, помещаются так называемые *локапалы* или махараджи — «великие цари»: Вайшравана на севере, Дхритараштра на востоке, Вирудхака на юге, Вирупакша на западе. Тантрийские ритуальные М. соответственно изображают четырех дхьяни-будд — Амогхасиддхи, Акшобхья, Ратнасамбхава, Амитабха. В этом случае в центре обычно помещается Вайрочана. Вписанный в квадрат внутренний восьмилепестковый круг (янтра) символизирует женское начало, детородное лоно, внутри которого часто помещается знак мужского начала — ваджра. Это соотношение геометрических символов в центре М. дублируется ритуально-мифологическим мотивом: призываемое божество опускается с небес в самый центр М., обозначенный лотосом, где оно и совершает акт, приносящий плодородие, изобилие, успех. В Тибете и Монголии М. вообще часто рассматривается как место обитания божества или божеств (ср. монг. *хото мандала*, то есть «М. места обитания»; ср. обозначение конкретных М. по этому принципу: «Ямантакийн хото» ‘место *Ямантаки*’ и т. п.). Прецедент нисхождения божества имел место, согласно преданию, в VIII в., когда *Падмасамбхава* — основатель буддийского тантризма, которому приписывается и изготовление первой М., нуждавшийся в божественной помощи, сооружал М. и вставал на семидневную

молитву, после чего божество спускалось в центр М. и совершало то, ради чего оно призывалось. Этот мотив движения божества сверху вниз, с неба на землю, в центр М. вводит вертикальную координату в структуру М., хотя эта координата явно обнаруживается и даже актуализируется именно как основная только во время ритуала. Движение по вертикали, как и его последний, завершающий этап — божество в центре М., связываются с другими символами вертикальной структуры мира — мировой осью, *мировым деревом*, горой *Меру*, ритуальным сооружением. Отсюда и соотнесение М. (в полном или частичном виде) со структурой (в плане) ритуальных сооружений — зиккуратов или мифического дворца *чакраватина* (см. работы итальянского буддолога Дж. Туччи), ступы, царских дворцов и храмов в Юго-Восточной Азии и в Центральной Америке, чума и т. д. и даже с планировкой некоторых поселений городского типа. Структура социальной иерархии также часто строилась и описывалась по принципу М. Ряд исследователей (Хуммель, Х. и М. Аргуэльес и др.) склонны считать, что мегалитические сооружения Тибета и других мест (например, знаменитый кромлех Стонхендж в Англии) имеют в своей основе принцип М. (или, наоборот: М. не что иное, как схема таких мегалитических сооружений). Третьи сопоставляют М. с другими символами вселенной: С. Камманн — с китайскими бронзовыми зеркалами Ханьского периода, с изображенными на них схемами вселенной; Н. Л. Жуковская — с шаманскими бубнами народов Северной Азии, несущими на себе рисунки, являющиеся картой вселенной. Эти точки зрения правомерны, поскольку сам принцип М. не только распространен гораздо шире, чем М. как таковая, но практически универсален и как модель вселенной (или ее частей, ср. так называемые астрологические М.) и как средство достижения глубин подсознания в ритуале или индивидуальной медитации. Обе эти функции М. связаны воедино: тот, кто предается медитации или участвует в соответствующем ритуале в качестве ведущего, помещает себя в центр М. и ожидает божество, божественный дух, который должен снизойти на него. К. Г. Юнг подчеркивал универсальный характер М. как психокосмической системы, задающей особый вселенский ритм, объединяющий макро- и микрокосм и указывающий на то, что идея М. и сама ее форма независимо была выработана не только самыми разными религиозными системами, но и творчески одаренными людьми (прежде

всего художниками; ср. также сочетание «круглых» и «квадратных» танцев, образующее «мандалический» танец с соответствующим переключением ритмов) или больными, страдающими разными формами душевных болезней, которые настраивают себя на выведение из собственного подсознания тех или иных архетипических (см. *Архетипы*) комплексов и/или на собственную «космизацию», то есть на выработку единого ритма человека и вселенной, на улавливание, восприятие и преобразование космической энергии. Эта идея лежит в основе некоторых современных теорий в медицине (психотерапия юнгианского толка), искусстве и искусствоведении. См. также *Круг*, *Квадрат*.

ЛИТЕРАТУРА

Н. Л. Жуковская. Формы проявления культа природы в пантеоне и ритуалах ламаизма // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970.

Она же. Мандала как предмет ламаистского культа // Культура народов зарубежной Азии. Л., 1973.

Она же. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977: 44—61.

Н. А. Виноградова. Иконографические каноны японской космогонической картины Вселенной — мандала // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973.

А. Н. Зелинский. Идея космоса в буддийской мысли // Африка и Азия. М., 1973.

Он же. «Колесо Времени» в циклической хронологии Азии // Народы Азии и Африки. 1975. № 2.

S. Cammann. Suggested Origin of the Tibetan Mandala Paintings // The Art Quarterly. 1950. Vol. 13. № 2.

S. Hummel. Die Lamapagode als psychologisches Diagramm // Psyche. 1952. H. 10.

Idem. Geschichte der tibetischen Kunst. Lpz., 1953.

Idem. Der Ursprung des tibetischen Mandalas // Ethnos. 1958. Vol. 23. № 2—4.

Das Geheimnis der goldenen Blüte. Z.—Stuttg., 1957.

W. Kirfel. Symbolik des Buddhismus. Stuttg., 1959.

L. A. Waddell. The Buddhism of Tibet or Lamaism with its Mystic Cults, Symbolism and Mythology and in its Relation to Indian Buddhism. 2 ed. Camb., 1958.

G. Tucci. The Theory and Practice of the Mandala. L., 1961.

G. Roerich. Studies in the Kālacakra // *Ю. Н. Рерих.* Избр. труды. М., 1967.

C. G. Jung. Mandala Symbolism. Princeton, 1972.

J. and M. Argüelles. Mandala. Berk.—L., 1972.
J. and M. Argüelles. Mandala. Berk. —L.—Shambala, 1972.
G. A. Zinn. Mandala Symbolism and Use in the Mysticism of Hugh St. Victor // History of Religions. 1973. Vol. 12.

МАНДРАГОРА. — Роль М. (*mandragora officinarum*), ядовитого растения, распространенного в бассейне Средиземного моря, объясняется прежде всего двумя обстоятельствами — наличием у М. определенных снотворных, наркотических и возбуждающих (афродизических) свойств, а также удивительным сходством корня М. с нижней частью человека. В некоторых народных традициях считают возможным по виду корня М. различать пол растения и даже давать им — в духе народной этимологии — мужские и женские названия, ср. англ. *mandrake* ‘М.’ (от *man* ‘мужчина’) и *womandrake* (от *woman* ‘женщина’); нужно отметить особую податливость названий М. к деформациям, облегчающим мифопоэтическое этимологизирование их (ср. франц. *mandragoire*, *mandagloire*, откуда и *main-de-gloire* ‘рука славы’ и т. п.). В старых травниках корни М. изображаются как мужские или женские формы, с пучком листьев, вырастающих из головы, иногда с собакой на цепи или агонизирующей собакой (этот последний образ объясняется поверьем, согласно которому тот, кто услышит стон, издаваемый М. /ср. мотив F 992.1/, когда ее вырывают из земли /при этом М. кровоточит/, должен умереть, издавая подобный же стон; чтобы избежать смерти человека и вместе с тем удовлетворить жажду крови, присущую М., привязывали собаку, которая, как считалось, погибает в агонии при вырывании М.). Мнение о получеловеческой природе М. или во всяком случае о ее родственной связи с человеком вполне разделялось европейским Средневековьем (ср. характерный мотив происхождения М. из поллюции повешенного на виселице человека, ср. известные изменения формы тела повешенного, что, кстати, объясняет и такие названия М., как немецк. *Galgenmännlein*, букв. ‘висельничек’ /ср. мотив A 2611.5/, или объяснение Хильдегардой Бингенской, XII в., человекообразной формы корня М. тем, что М. возникла в том месте земли, где был создан первочеловек Адам) и даже было достоянием образованного общества еще в XVI—XVII вв. (ср. известные стихи Джона Донна). В частности, уже в XVI в. английский гербалист Джерард (Gerard) разделял мнение о способности М. вызвать зачатие плода. Сама же эта идея имеет еще более глубокие корни.





Корни мандрагоры
человекообразной формы
на средневековых рисунках



Древние евреи верили, что М. способствует зачатию (сказочный мотив Т 511.2.1). Ср. известную библейскую историю о том, как Рувим, сын Иакова и Лии, принес для матери мандрагоровые яблоки (плоды М.), которые попросила для себя и сестра Лии Рахиль. Но Лия ответила: «Неужели мало тебе завладеть мужем моим, что ты домогаешься и мандрагор сына моего?» Тогда за мандрагоры Рахиль уступила Иакова на ночь Лии. Когда Иаков вернулся вечером

домой, Лия сказала ему: «Войди ко мне, ибо я купила тебя за мандрагоры сына моего». И лег он с нею в ту ночь. И услышал Бог Лию, и она зачала, и родила Иакову пятого сына» (Бытие 30.14—17). И Рахиль, до того бесплодная, съев плоды М. (евр. *dudaim*, яблоки любви; интересно, что М. один из важных атрибутов при любовном соитии: «Мандрагоры уже пустили благовоние, и у дверей наших всякие превосходные плоды…: это сберегла я для тебя, мой возлюбленный». «Песнь песней» 7.14), понесла во чреве своем и родила Иосифа. Вера в афродизическую силу М. и в ее роль в зачатии жива на Ближнем Востоке и в XX в. (иногда считают, что для зачатия достаточно, чтобы М. находилась под любовным ложем). Согласно одному из английских средневековых бестиариев, слон возбуждается только тогда, когда он съест М. (мотив В 754.2). В Средние века М. ценилась именно за это ее свойство и пользовалась большим спросом (в связи с этим возникла целая индустрия изготовления поддельных корней М.). За М. нередко выдавался мох (в Уэллсе черный мох назывался М.), которому, впрочем, иногда тоже приписывались подобные свойства. Уже греки, хорошо знавшие эротические свойства М. (для этого на ней настаивали вино и уксус), связывали ее с Афродитой, которая иногда получала соответствующий эпитет. М. считали растением Цирцеи, полагая, что с помощью колдовского снадобья из М. она возбуждает в людях влечение и любовь (в Греции юноши носят на себе иногда кусочки М. как любовный амулет). Собирание М. было подчинено определенным предписаниям и напоминало магическое действо даже в описаниях античных естествоиспытателей. Так, Теофраст рекомендовал трехкратно очерчивать мечом вокруг М. круг; вырывая М., становиться лицом к западу или танцевать вокруг нее, сопровождая все это любовными причитаниями. Плиний подчеркивал более практические цели: выкапывая М., становиться в сторону ветра, чтобы не чувствовать ее запаха. М. с древности широко использовалась в народной медицине (в частности, как анестезирующее средство), а позже в алхимии, а также в магии и колдовстве. Распространен не только мотив о происхождении М. из тела убитого человека, включающийся в обширный цикл мотивировок происхождения некоторых отмеченных растений, но и сюжеты, в которых М. связана с нечистой силой — с Дьяволом (в Аравии М. называют «свечкой Дьявола» /считается, что ночью М. светится/), с ведьмой (в Средние века М. нередко именовалась

«цветком ведьмы»), колдуньей и их действиями: с помощью М. они могут лишить человека красоты, сделать его идиотом, околдовать, причинить вред и т. д. Вместе с тем магические свойства М. могут иметь и положительную направленность: с помощью М. человек приобретает неуязвимость (мотив Д 1344.10), обнаруживает сокровища, клады (Д 1314.7.1), иногда для этого необходимо особым образом заботиться о М., напр., омывать ее, одевать в шелка и т. п.), может использоваться для предсказаний (Д 1311.6) и под.; из М. вырезаются амулеты, приносящие счастье. Символические значения связывают М. с горячкой, возбуждением, мужским принципом, неуязвимостью, пуповиной; М. знак редкого, необычного (таково значение М. в «языке цветов»). Особую мифопоэтическую разновидность М. составляет альраун (немецкое название корня М. или выступающего как его замена корня моха и соответствующего духа, эльфа, домового /и их резного изображения/, полезного для человека, приносящего ему удачу; альраун очень мал ростом /с локоть/, живет в шкафу, буфете, его кормят молоком и бисквитом и т. п.). Особую популярность образ альрауна приобрел в литературе немецкого романтизма, способствовавшей оживлению и актуализации старых средневековых представлений об альрауне. Следует напомнить, что и собственно М. была излюбленной темой в литературе и искусстве Возрождения (Маккиавелли, Шекспир и др.), также исходившей из более ранних представлений о магических и мифологических свойствах М., сохранявшихся в фольклоре и народных обычаях и позже.

ЛИТЕРАТУРА

Дж.Дж. Фрезер. Фольклор в Ветхом Завете. М.—Л., 1931 (= *J. Frazer.* Folklore in the Old Testament. L. 2: 381).

O. Gruppe. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. Bd. 1—2. München, 1906.

A. Usteri. Pflanzmärchen und Sagen. Basel, 1925.

Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 2. N. Y., 1950: 671—672.

G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 1057.

MÁНИ (ср.-перс.), мифологизированный образ иранского религиозного реформатора, вероучителя и пророка, основателя манихейства. Сведения о жизни М. (216—277) и манихействе содержатся в «Деяниях Архелая» (IV в.), произведениях Блаженного Августи-

на, святого Ефрема (IV в.), святого Епифания (IV в.), христианских сирийских хрониках, «Книге схолий» сирийца Теодора бар Коная (VIII в.), некоторых мусульманских источниках на арабском и персидском языках и т. п. (исходящих от противников М.), «Хронологии» Бируни (около 1000 г.), «Фихристе аль-Улюм» Ибн ан-Надима (X в.) (источниках нейтрального характера), оригинальных источниках, исходящих из манихейской среды (турфанские фрагменты из Восточного Туркестана, манихейские тексты в коптском переводе из Файюма). Существует целый ряд фантастических этимологий и толкований его имени: ср. «сумасшедший», «маньяк», но и «драгоценный камень» (от санскр. *mani*; само название манихеев связывали с сирийск. *Mânî hayyâ*, ‘Мани живой’).

Образ М. мифологизировался в его собственных сочинениях и текстах, вышедших из манихейской среды; особую роль в этом отношении сыграли описания мученической смерти М. (согласно некоторым источникам, с М. была заживо содрана кожа, которую набили соломой и повесили на царских воротах; сам он был обезглавлен), и в еще более многочисленных трудах, направленных против манихейства, рисующих М. как «воплощенного вредоносного демона», «дьявола», «исчадие тьмы» и т. д. В манихейской среде вырабатывается определенный иконописный канон — словесный и изобразительный — образа М. Он связывается с весьма подробно разработанной и мифологизированной манихейской космологией и эсхатологией и с мифологизированной квазиисторией Ирана и смежных ареалов. Мифопоэтичность М. проявляется и в его языке (в описании модели мира с помощью системы основных семантических бинарных противопоставлений: свет — тьма, небо — земля, истина — ложь, дух — материя, добро — зло и т. п.), вплоть до стилистики его проповедей и книг. Эта мифологичность М. и его учения способствовала популярности манихейской доктрины прежде всего там, где еще была жива или господствовала архаичная мифопоэтическая традиция (например, к востоку от Ирана). Но одновременно это послужило причиной того, что учение М. не выдержало конкуренции более философизированных или даже более четко догматически организованных религий (буддизма, христианства, иудаизма, позже — ислама).

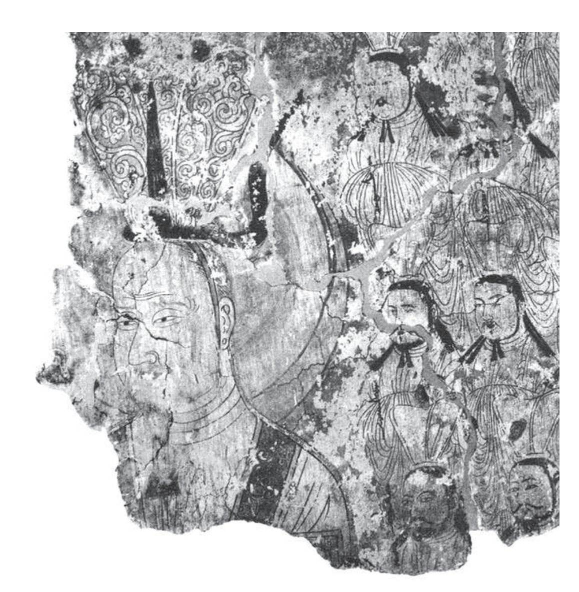
По учению М., изложенному согласно традиции им самим [манихейский канон составляют семь (сакральное число — образ иде-

альной целостности и совершенства) сочинений — «Шапуракан» (посвящен Шапуру I), «Живое евангелие», «Сокровище жизни», «Прагматейя», «Книга мистерий», «Книга исполинов», «Письма»; позднее стал известен еще один текст — «Кефалайя» («Главы»), сборник сочинений М., составленный после его смерти], в мире искони существовала и передавалась по традиции истина. Но она являлась в мир в своей очевидности и насущности лишь время от времени, когда приходили посланники (очень важная категория персонажей в учении М.), открывавшие (проявлявшие) эту истину. До М. истина передавалась в разных формах, всегда была частична (и, следовательно, ущербна). Такого рода истина была возвещена Адамом, Енохом, Ноем, Симом, Авраамом и другими, но более всего тремя великими апостолами — Заратуштрой, Буддой и Иисусом Христом. Однако их роль проявлялась лишь на локально ограниченных пространствах (Будда — восток, Заратуштра — Иран, Иисус Христос — запад). М. же не только «апостол Вавилонии» и современного ему поколения людей, последователь трех великих апостолов, но и ойкуменический апостол последнего поколения людей, то есть крайнее и высшее звено в цепи небесных посланников — открывателей истины, «печать пророков» (этот же эпитет позднее прилагался к Мухаммаду: Коран 33:40). М. — святой дух, параклет («утешитель»), просветитель. Свет истины, несомый М., целостен, абсолютен, ничем не затемнен и потому совершенен. В одном из китайских источников в качестве предшественников М. называются Лао-цзы и Будда, которые втроем образуют три тела, членящие свет. Характерно, что в другом китайском источнике М. появляется под Рыбой, 12-м знаком Зодиака, отмечающим последнее из 12 тысячелетий, составляющих век вселенной. Манихейское вероучение можно рассматривать как систему теософического синкретизма (хотя его долгое время, а отчасти и в наши дни интерпретировали как эклектическое), в которой элементы разных религиозных и философских систем объединены в монолитную конструкцию, где все подчинено одной главной цели — спасению. Из зороастризма заимствованы дуалистическая концепция извечной борьбы двух начал — света и тьмы [которые могут воплощаться как в более общие (добро — зло), так и более специальные (дух — тело, материя) категории], трансформированные космологические схемы и основная эсхатологическая идея, так или иначе связанная с иранской концеп-

цией вечного времени и попытками построения квазиисторического ряда; из буддизма — учение о перевоплощении душ (сансарические циклы; ср., например, представление о том, что осквернивший душу после смерти не освободится от оков плоти, а обречен на возрождение), острое сознание невыносимости существующего положения вещей и необходимости немедленного и постоянного поиска пути к спасению; из христианства — учение о Параклете и образ Иисуса Христа; включены также элементы древневавилонского наследия, гностицизма [несомненно, манихейство с гностицизмом объединяет мысль о том, что зло связано с незнанием самого себя, с неумением объяснить состояние неудовлетворенности («тоски-страха»), укорененной в самих основах человеческого существования].

Учение М. о спасении исходит из общей картины борьбы добра и зла в мире. Иранская концепция о безначальном и бесконечном времени преобразована в схему трех времен, каждое из которых характеризуется особым соотношением двух высших и извечных принципов — света и тьмы (новое вероучение изнутри обозначалось как «религия света» или «церковь справедливости»). В первоначальном времени существует идеальное равновесие: свет наверху, тьма внизу. В промежуточном (настоящем) времени идет непримиримая борьба этих двух начал, свет и тьма перемешались, успех сопутствует то свету, то тьме. В конечном (завершающем) времени борьба закончится победой света, который окончательно возобладает над тьмой и отделится от нее, став навсегда чистым и беспримесным. Этот абстрактный и несколько теоретический дуализм имеет и более конкретное воплощение. Одно из наиболее известных воплощений дуализма в учении М. — древо жизни (или добра) и древо смерти. С первым связаны восток, запад и север, со вторым — только юг. В царстве света обитает Отец величия (Отец света, бог света). Он добрый повелитель этого царства, проявляющийся в четырех формах: Божество, Свет, Сила, Мудрость. Иногда он соотносится с *Зерваном*, но чаще обозначается иначе. При нем пять Слав (Ум, Знание, Рассудок, Мысль, Осмотрительность) и 12 дев, персонифицированных добродетелей (Верховная Власть, Мудрость, Победа, Примирение, Чистота, Истина, Вера, Долготерпение, Прямота, Благодеяние, Справедливость, Свет). (Число 12 также сакрализовано в манихейской модели мира: 12 дочерей времени, 12 светлых и 12 темных величеств, 12 великих богов, 12 апостолов, 12 элементов

света, 12 созвездий, 12 врат, 12 эонов.) В царстве смерти (зла, материи) правит царь тьмы, в целом продолжающий образ Ахримана (см. *Ангро-Майнью*), он связан с темной землей и пятью мирами — дыма, огня, ветра, воды и тьмы. У него в услужении мириады демонов, причастных к хаосу, смешению и возмущению, крайне агрессивных: именно они нарушили исходное равновесие вселенной и вторглись в царство света. Чтобы дать отпор силам тьмы, Отец света «вызывает» два духовных начала — Мать жизни и Первочеловека (в некоторых источниках — Ормизд); иногда сама Мать жизни вызывает его; термин «вызывать, вызов» очень специфичен для манихейства, не допускающего для царства света самой идеи рождения как чего-то плотского и связанного с отношениями полов. Первочеловек, небесный прототип Адама, сам «вызывает» пятерых сыновей, они же пять светоносных богов или пять элементов (свет, ветер, огонь, вода и что-то подобное эфиру) в их дематериализованной форме, в отличие от пяти темных материальных элементов царства тьмы. Первочеловек и его сыновья вступают в сражение с силами тьмы, которые сначала имеют перевес, поглощая какую-то часть света. Тогда Отец света «вызывает» три других светоносных существа («второй вызов») — Друга света, Великого зодчего, будущего устроителя рая, и Живого (Жизненного) духа (Михрйазда; собственно, все они последовательно «вызывают» друг друга, а Живой дух «вызывает» еще пятерых сыновей). Друг света освобождает Первочеловека и его пятерых сыновей от пут тьмы, а Живой дух и Мать жизни возвращают их на небо. Тем не менее в результате борьбы и временного пленения свет оказался смешанным с тьмой, и Отец света, чтобы освободить светлые элементы от примеси, должен сотворить видимый мир. Из шкур поверженных демонов создаются небеса, обычно десять, из костей — горы, из мяса и испражнений — земли, четыре или восемь. Из освобожденной силами тьмы части света создаются солнце и месяц (которые высвобождают и переносят частицы света к престолу Отца света и почитаются как величайшие носители света), а также (из света, затронутого тьмой) звезды, ветер, огонь, вода, которые приводятся в движение. Но победа еще не является полной и окончательной. Мать жизни, Первочеловек и Живой дух умоляют Отца света сделать «третий вызов». Появляется Третий посланник, во многом сходный с иранским *Митрой* и, несомненно, продолжающий его; вместе с тем Третий по-



Мани в окружении манихейских святых. Фреска



Мани как божество полнолуния

сланник предвосхищает уже и образ человеческого посланника сил света, самого М. (Итого фигурирует семь высших существ царства света; ср. сакральную роль числа семь.)

Появление Третьего посланника и вызванных им 12 дев — решающий, переломный момент манихейской космологии и эсхатологии как поля битвы света и тьмы. Третий посланник вынуждает мужских демонов тьмы извергнуть семя (от семени, упавшего на землю, происходят растения, часть семени, упавшая в море, прев-

ращается в огромное чудовище, побежденное одним из сыновей Живого духа), а женских — нерожденное потомство (давшее начало животному миру). Но все эти «материальные» условия жизни содержат еще элементы плененного света. Силы тьмы (супруга царя тьмы, демоны Ашаклун и Намраэль) создают два пола (Адама и Еву), чтобы плоть продолжала поглощать и удерживать светлые элементы. Поэтому в человеке (микрокосме) воспроизводится та же ситуация двойной смешанной светло-темной природы, что и во вселенной (макрокосм). Но это соотношение двух начал не везде одинаково: если в Адаме преобладали светоносные частицы, то Ева была сотворена из элементов тьмы. Светоносный Иисус, «вызванный» Отцом света, разбудил Адама от глубокого сна, изгнал охранявших его демонов и дал ему вкусить плода от древа жизни и познать добро и зло. «Ветхий» человек пресуществился в «нового», открытие истины и спасение приблизились, но окончательно они были обретены лишь с появлением последнего посланника истины — М. Лишь теперь человек получил возможность осуществить свою главную телеологическую потенцию — отделить элементы света от элементов тьмы и помочь освобожденным, «искупленным» элементам света соединиться с самим светом. Освобождение элементов света на микрокосмическом (человеческом) уровне приводит к победе света и в макроскопическом плане. Окончательное освобождение духа от тела, света от тьмы произойдет в последние времена, когда свершится страшный суд и земля будет объята пламенем в течение 1468 лет. Частицы света поднимутся к небу, а материя и демоны окажутся в необъятной пропасти.

ЛИТЕРАТУРА

М. М. Дьяконов. Очерк истории Древнего Ирана. М., 1961: 301—304, 399—401, 408—410.

В. Г. Луконин. Картир и Мани // Вестник древней истории. 1966. № 3.

Он же. Культура Сасанидского Ирана. Иран в III—V вв. Очерки по истории культуры. М., 1969: 70—81.

F. Cumont. Recherches sur le manichéisme. T. 1—3. Brux., 1908—1912.

P. Alfaric. Les écritures manichéennes. T. 1—2. P., 1918—1919.

O. G. von Wesendonk. Die Lehre des Mani. Lpz., 1922.

H. H. Schaeder. Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen // Morgenland. 1936. H. 28.

A. V. W. Jackson. Researches in Manichaeism. N. Y., 1932.

W.B. Henning. Ein manichäischer kosmogonischer Hymnus // Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen. 1932: 214—228.
Idem. Geburt und Entstehung des manichäischen Urmenschen // Ibid. 1933: 306—318.
Idem. Ein manichäisches Henochbuch // SPAW. Philosophisch-historische Klasse. 1934. Bd. 5.
Idem. Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus // Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. 1936. Bd. 90: 1—18.
Idem. Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch. B., 1937.
Idem. The Book of the Giants // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1943. T. 11: 52—74.
Idem. A. Soghdian Fragment of Manichaean Cosmogony // Ibid. 1948. T. 12: 306—318.
H.J. Polotsky. Manichäismus // Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Supplementband 6. Stuttg., 1935: 240—271.
Kephalaia / Hrsg. H. Polotsky und A. Böhlig. Stuttg., 1940.
[Кефалайа («Главы»): коптский манихейский трактат. Пер. с копт. Е. Б. Смагиной. М., 1998.]
A. Böhlig. Aus den manichäischen «Kephalaia des Lehrers» // Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität. 1956. H. 6: 1067—1084.
A. Christensen. L’Iran sous les Sassanides. 2 éd. Copenhagen, 1944.
U. Pestalozza. Appunti sulla vita di Mani // Rendicondi del reale istituto Lombardo di scienze e lettere. 1938. Ser. 2. Vol. 71: 3—52.
H. Ch. Puech. Le Manichéisme // Histoire générale des religions. T. 3. P., 1947: 85—111, 446—449.
Idem. Le Manichéisme: son fondateur, sa doctrine. P., 1949.
T. Säve-Söderbergh. Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book. Uppsala, 1948.
G. Widengren. Mesopotamian Elements in Manichaeism. Studies in Manichaean, Mandaean and Syrian-Gnostic Religion. Uppsala—Lpz., 1946.
Idem. Mani und der Manichäismus. Stuttg., 1961.
Idem. Die Religionen Irans. Stuttg., 1965: 299—308.
M. Boyce. The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian. Oxf., 1954.
Idem. A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection. B., 1960.
A. Adam. Texte zum Manichäismus. B., 1954.
Idem. Manichäismus // Handbuch der Orientalistik. Bd. 8. Abschwitt 2. Leiden—Köln, 1961: 102—119.
G. Haloun, W.B. Henning. The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light // Asia Major. N. S. № 3. Pt. 2. 1955: 184—212.
J.P. Asmussen. Xuāstvānïft. Studies in Manichaeism. Copenhagen, 1965.
L.J.R. Ort. Mani. A Religio-Historical Description of Personality. Leiden, 1967.

МАНЬЮ (др.-инд. *Manyú*) — божество гнева, персонифицированный гнев (прежде всего Индры, ср. РВ X, 83, 84). М. называют убийцей Вритры и Дасью, убийцей врагов, носителем *ваджры*, ваджрой Индры и т. п. Он — подготовитель победы, вождь войска, друг Марутов; он приносит добычу и защищает своих почитателей; он связан с *тапасом* ‘жаром’. Иногда М. отождествляется с Рудрой, наиболее гневным из богов (когда боги покинули Праджапати, М. остался с ним; слезы Праджапати упали на него, и он превратился в стоголового и тысячеглазого Рудру. Шат.-Бр.). Ср. авест. *maⁱnyuš* ‘дух’, *duš-maⁱnyu-* ‘враг’.

МАРИЧИ (др.-инд. *Marīci*, букв. ‘мерцающий огонек’, ‘луч света’) — первый из десяти мудрецов Праджапати, праотцев человеческого рода; один из семи риши; вождь марутов. М. — старший сын Брахмы (из его души или плеча) или Сваямбху, или Ману Хайраньягарбха. Он же отец Кашьяпы. В эпосе известны и другие родственные связи М. Этим именем называется звезда η из созвездия Большой Медведицы.

МАРТАНДА́ (др.-инд. *Mārtāṇḍá-*, букв. ‘из мертвого яйца /происходящий/’, согласно комментарию Саяны — ‘птица’) — древнеиндийский мифологический персонаж, один из сыновей Адити, солнечное божество. М. упоминается в Ведах, в Брахманах, в эпосе и позже; однако в «Ригведе» имя М. отмечено лишь трижды. Строго говоря, М. — эпитет того персонажа, который чаще обозначается и другим эпитетом — *Вивасват* (собств. ‘сияющий’). Действительно, основной сюжет, известный в ряде версий (ср. намеки на этот сюжет в «Ригведе» и «Атхарваведе», изложение его в «Шатапатха-Брахмане» III, «Маркандея-Пуране» 103. 1, 3—40; 105. 1—20, «Махабхарате», в комментариях Саяны и т. п.), является общим для М. и для Вивасвата, что, однако, еще не дает оснований для полного их отождествления. Адити, дочь Дакши, родила семь сыновей, составивших класс *Адитьев*, последним из которых был Индра. Но иногда речь идет (напр., «Ригведа» X, 72, 8—9) и о рожденном позже восьмом сыне М.

Он появился на свет безобразным, без рук и без ног, подобный шару. Сначала Адити бросает его, но потом приносит к себе назад. Старшие братья М. отсекают у него все лишнее. Предполагается, что после этой операции М. стал солнцем (ср. древнеиндийские образы

крылатого солнца, солнца как птицы, с одной стороны, и мотив птицы, рожденной из яйца, с другой). Неслучайно солнце называют сыном Адити («Атхарваведа» XIII, 2, 9, 37), а мотив бросания М. и его возвращения соотносится с мотивом заходящего и восходящего солнца. Впрочем, и сама семерка Адитьев нередко трактуется как элемент небесного астрального кода. Однако только с М. связана идея умирания и нового рождения, определяющая, в частности, и границы временны́х членений. Эта преимущественно космологическая специализация М., видимо, объясняет обычное изъятие этого образа из сюжетов, связанных с Вивасватом (женитьба на дочери Тваштара Саранью, рождение близнецов Ямы и Ями, обман Вивасвата со стороны Саранью, превращение ее в кобылицу, а Вивасвата в коня, примирение, появление на свет Ашвинов, Вивасват как родоначальник человеческого рода и совершитель первого жертвоприношения и т. д.). Впрочем, в «Маркандея-Пуране» М. включается и в этот сюжет, правда, подвергшийся частичным трансформациям и заменам персонажей (жена М. — Санджня, а не Саранью и т. д.).

Образ М. в конечном счете восходит к мотиву мирового *яйца* (см.), точнее, к двум его вариантам — развертывание элементов космологического устройства из частей яйца и появление демиурга, первого «культурного» героя из яйца, широко распространенным в фольклоре и мифологии разных традиций. В обоих этих случаях древнеиндийский материал содержит поучительные параллели. Ср., напр., творца Швару, находящегося в яйце, лежащем в космических водах («Бхагавата-Пурана» III, 20, 14 и сл.), или происхождение Праджапати, первотворца, из золотого яйца и создание им Брахмана («Ригведа» X, 121), см. также *Хираньягарбха*. Некоторые другие параллели, как, напр., с древнеиранским Гайомартом (*Gayōmart*, букв. ‘живой-мертвый’) или со славянским «мертвым» яйцом («яйцо, в котором заключена смерть Кащея») в одном варианте или мотивом яйца Жар-птицы (: солнце, ср. пасхальные яйца) в другом, позволяют говорить не только о генетических связях указанной древнеиндийской мифологемы («солнце из мертвого яйца»), но и о реконструкции ее более древней индоевропейской формы.

ЛИТЕРАТУРА

В. Н. Топоров. К реконструкции мифа о мировом яйце // Труды по знаковым системам. Вып. 3. Тарту, 1967: 81—99.

L. von Schröder. Der siebente Aditya // Indogermanische Forschungen. Bd. 31. 1912: 178—193.
H. Lommel. Kāvya Uṣan. Der Welt-Ei-Mythus im Rig-veda // Mélanges de linguistique offerts à Charles Bally. Genève, 1939: 220ff.
Idem. Der Mythus von Vivasvat und Saraṇyu // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen gesellschaft. Bd. 99. 1945—1948: 243ff.
F.D.K. Bosch. The Golden Germ. An Introduction to Indian Symbolism. 's-Gravenhage, 1960.
S. Bhattacharji. The Indian Theogony. Cambridge, 1970: 3, 8, 85, 100, 132, 188, 218—219.
W. D. O'Flaherty. Hindu Myths. Harmondsworth, 1975: 66, 69, 348,
K. Hoffmann. Mārtāṇḍa und Gayōmart // *K. Hoffmann.* Aufsätze zur Indo-Iranistik. Bd. 2. Wiesbaden, 1976: 422—438.

МАРУТЫ (др.-инд. *Marut*-) — божества бури, ветра, грома и молнии. В РВ к ним обращено 33 гимна. М. составляют целую группу божеств, их трижды семь, трижды шестьдесят (или даже семь: Ваювега, Ваюбала, Ваюга, Ваюмандала, Ваюджвала, Ваюретас и Ваючакра, разные виды ветров). Среди них нет старших и младших, они одинаковы, как близнецы, единодушны. М. — братья. Их отец — *Рудра*, отчего они называются иногда рудрами или рудриями; их мать — Пришни (букв. 'пестрая', обозначение коровы), поэтому о них говорят, что они рождены коровой, доят вымя Пришни, родственны корове и т. д. Вместе с тем сообщается, что они сыновья Адити (РВ X, 77, 2), родились из молнии (I, 23, 12) или даже сами возникли из себя (I, 168, 2). М. изображаются прекрасными юношами, они огненны, сияющи, могучи, на них сверкающие одежды; их оружие — золотые топоры, копья-молнии, луки и стрелы, дубинки, ножи; они мчатся на колесницах, запряженных антилопами или лошадями, по воздуху, по небу, через горы и деревья, от подземного царства до небесного. Тогда они ужасны, дики, полны гнева. Всё дрожит, когда М. мчатся: раскалываются скалы и горы, гнутся деревья, сотрясаются крепости, ревет небо, земля дрожит от страха, делается темно. Несясь по небу, М. изливают дождь (иногда фигурально: пот, жир, мед, молоко), подымают шум, вызывают гром и молнии, подымают ветер, образуют туманы, заставляют течь водные потоки. При этом они громко поют (связь их с певцами подчеркивается часто и достаточно конкретно). У М. просят лечебные средства от болезней (в частности, дождя), богатств, скота, славы, освобождения, а также (как и у Рудры) пощады

от убийства. Толпа М. обычно сопровождает Индру, когда он несется по небу, особенно на битву. М. — воины, но непосредственного участия в убийстве демонов они не принимают, хотя и помогают Индре, выступая в качестве его помощников (РВ VIII, 7, 23—24). Они искусны в колдовстве, творят чудеса. Характерно, что М. сравнивают с солнцем, огнем, молнией, ветром, небом, водными потоками, горой, птицами, лебедями, соколом, антилопой, быком, буйволом, телятами, лошадьми, детьми, днями и т. п. Кроме связей с Рудрой и Индрой М. входят в микромотивы с Парджаньей, Ваю, Сомой, Тритой, Вишну, Ушанасом, Парушни и др. В мифах М. играют вспомогательную роль, ср. эпизоды, связанные с битвами Индры против Вритры, Валы, Раваны и других противников и представленные в ведийских и эпических версиях. Впрочем, иногда М. покидают Индру в бою или даже вступают с ним в конфликт. Так, на основании РВ I, 170, Тайтт.-Бр. II, 7, 11, 1, Катха-Упан. I, 139, 13 восстанавливается следующий сюжет: певец-риши Агастья посвятил жертву М., но она была присвоена Индрой; М. возмутились и выступили против Индры; вмешательство Агастьи привело к примирению сторон. В Рам. сообщается другой сюжет: Индра разбивает молнией нерожденного сына Дити на 49 кусков и превращает их в М. (сходная история известна и в пуранах). В упанишадах М. выступают в перечислениях с другими классами божеств. — Вероятно имя М. отражено в названии касситского бога *Maruttaš*. Объяснения имени М. различны. Одни исходят из сочетания **mar-ut-/vat-* ‘веющий с моря’, другие сопоставляют М. с италийск. богом Марсом: лат. *Mārs*, *Mārt-*, *Māvort-*, оскск. *Māmert* (*Marut-* из **Māvṛt-*) и со славянск. мифологическими существами типа *Ma(r) murienda* и др., третьи — с др.-инд. *márya-* ‘молодой мужчина’, ‘юноша’ и т. п.

ЛИТЕРАТУРА

Ригведа. М., 1972: 133—135, 297—299.
G. Dumézil. L’heritage indo-européen à Rome. P., 1949: 62.
Idem. Viṣṇu et les Maruts à travers reforme zoroastrienne // Journ. Asiatique. 241. 1953.
S. Bhattacharji. The Indian Theogony. Cambridge, 1970: 130—132, 180, 184, 189, 257—258.

МАТАРИШВАН (др.-инд. *Mātaríśvan*) — божественный персонаж, связанный с огнем, а позже — и с ветром. В РВ упомина-

ется 27 раз (обычно в поздних частях). М. — тайное имя Агни, с которым он неоднократно отождествляется (I, 96, 4; III, 3, 5; 26, 2); «когда Агни был создан в своей матери в качестве М., он стал быстрым порывом ветра» (III, 29, 11). Но М. выступает и отдельно от Агни, часто в общих мотивах. Так, М., будучи посланцем Вивасвата, приносит с неба на землю спрятанный огонь, для того, чтобы мудрецы из рода Бхригу научили людей обращаться с ним (мотив, обычно сопоставляемый с подвигом Прометея); М. приносит Агни издалека; вместе с богами он создает Агни, добывает его трением; Агни является к М. и т. п. Однажды (I, 190, 2) и Брихаспати отождествляется с М. В ряде текстов М. выступает как творец (Индра сравнивается с М. как с искусным ремесленником, X, 105,6), как старый жертвователь. К М. взывают с просьбой соединить сердца двух возлюбленных. Иногда М. уподобляется Соме. Начиная с АВ на первое место выступает функция управления ветрами. Многие детали, связанные с М., остаются неясными. То же относится и к его происхождению. Само слово толкуется обычно или как ‘растущий в матери’ (*mātarí-śvan*), или как обозначение куска дерева для добывания огня с известной символикой (ср. н.-перс. *bādrīs/a/* : др.-инд. **māta-riś*-).

МАХА-МАЙЯ, см. *Майя́ I.*

МАХИ́ (др.-инд. *Mahī́*, букв. ‘большая’, ‘великая’, в частности, как обозначение земли) — древнеиндийское женское божество, олицетворение земли. Обычно упоминается (в гимнах апри) в составе триады с Сарасвати и Идой («Ригведа» I, 13, 9; V, 5, 8; Саяна; «Найгхантука» I, 11), которые называются богинями, приносящими радость, и приглашаются расположиться на жертвенной соломе; иногда в этой триаде М. заменяется другим божеством — Бхарати. М. известна по ведийским текстам, но и здесь она встречается очень редко и без каких-либо индивидуальных характеристик. Более того, в ряде случаев трудно решить, идет ли речь о персонифицированном образе земли или о земле и даже других космологических объектах вообще (ср.: «Ригведа» I, 80, 11; 159, 1 и др., где в двойств. числе это слово обозначает небо и землю, или II, 11, 2; V, 45, 3 и др., где во множеств. числе это слово обозначает воды, потоки); во всяком случае позже слово *mahī* стало обозначать и почву, основу, страну и под. Слова того же происхождения, что и др.-инд. *mahī*, употребля-

ются как определения земли и в некоторых других традициях, ср. латинск. *Magna Terra* или (отчасти) др.-греч. μεγάλαι ϑεαί ‘великие богини’ (о Деметре, в имени которой скрыто слово з е м л я, и Персефоне). Типологические параллели охватывают, конечно, еще более широкий круг фактов.

ЛИТЕРАТУРА

A. Weber. Indische Studien. Bd. 1. Leipzig, 1850: 168—169.

МЕСЯЦЫ. — Мифопоэтическая концепция времени или, точнее, пространственно-временнóго континуума сама по себе предполагает мифологизированные образы времени и его единиц — суток (и их частей), недели, м е с я ц а, года, великого года, эры (эона, юги и т. п.), как и определенные мифологические операции, в результате которых порождается (и/или измеряется) время и строится вся иерархия составляющих его единиц (см. *Календарь*). Эта общая мифологическая детерминированность М. поддерживается и достаточно определенным мифологическим значением всех М., составляющих годовое единство (годовой круг), и каждого М. в отдельности, не говоря уже о М. как небесном теле (луна) и его персонификациях (ср., напр., лунных богов на древнем Ближнем Востоке), в частности, и таких, которые уже очень далеко отошли от конкретного образа и выступают исключительно как антропоморфные божества луны, месяца, связанные с ним и управляющие его движением, ср. бога луны у шумеров Наннара или у вавилонян Сина: у этих божеств луна, месяц были не более чем одним из атрибутов — тиарой (см.: *Месяц*, *Луна* и статьи, посвященные отдельным божествам луны). Если учесть имеющее самое широкое распространение представление о том, что именно небесное тело месяц (луна) определяет состав месяцев, их последовательность, границы между М. и внутри каждого из них, то становится понятным, почему во многих культурно-языковых традициях М. (небесное тело) и М. (часть года) обозначаются одним и тем же словом (ср. русск. *месяц*, др.-греч. μήν, др.-инд. *mās*, лит. *mĕnuo* и т. п.); точнее, речь идет о двух разных проекциях одного понятия. Существенно и то обстоятельство, что название месяца как небесного тела и части года очень часто (между прочим, и во всех приведенных примерах, восходящих к и.-евр. **mēn-*; в Передней Азии

этот корень входит в состав многочисленных личных имен /*Masnēs*, *Masanēs* и т. п./, в том числе и божественных /*Mēn-*/; показательно, что слова этого корня могли обозначать бога вообще, ср. лувийск. *masna* или карийск. *mesna*) является производным именем от глагола со значением ‘мерить’, ‘измерять’. При этом речь идет не только о количественных параметрах, частей года по отдельности и в сумме, но и о некоем эстетическом качестве — мере как особой форме завершенности, совершенства, гармонии. О д и н а с п е к т этой меры и гармонии отсылает к идее соответствия между М. и годами 12-летнего годового цикла, т. наз. «большого года», «царского года», «года Юпитера», «сверхгода», хорошо известного в целом ряде традиций, в частности, в Древней Индии. Реальный астрономический смысл заключается в том, что «сверхгод» Юпитера (др.-инд. «грихаспати») представляет собой наименьшее кратное продолжительности синодического периода планеты в сутках, которое может быть выражено целым числом солнечных лет; иначе говоря, лишь один раз в течение 12 лет Юпитер находится в той же точке небосвода в тот же фиксированный день года. Мифологический и ритуальный смысл этого цикла, выясненный в исследованиях последнего времени, весьма емок и многоаспектен. В связи с проблемой М. существенно, что подобно тому как «сверхгод» относится к обычному году, так же один год «сверхгода» относится к одному М. обычного года, что, между прочим, поддерживается параллелизмом названий 12 лунных М. и 12 лет «сверхгода» (ср. соответственно — *чайтра* и *год Чайтра* [или *Маха-Чайтра* «большая /великая/ Чайтра»], *вайшакха* и *год Вайшакха* [Маха-Вайшакха], *джьяйштха* и *год Джьяйштха* [*Маха Джьяйштха*], *ашадха* и *год Ашадха* [*Маха-Ашадха*] и т. д.). Следовательно, можно говорить не только о большом и малом годе, но и о большом (равном целому году) и малом (обычном) М. Д р у г о й а с п е к т организованности месяцев реализуется внутри годового круга, описываемого вокруг некоего центра, от которого каждый М. удален на равное расстояние. Единство годовой структуры месяцев определяется тем, что только в течение года реализуются все значения, связываемые с М.; внутри года прослеживается постепенный градуальный переход от одного М. к другому с выделением некоей вершины, временно́го центра, задающего направление движения месяцев (восходящее или нисходящее); каждый М. имеет свой мифологический, ритуально-литургический

(праздники) и космологический смысл, но лишь год выступает как тот минимальный и одновременно достаточный самодовлеющий, замкнутый контекст, в пределах которого может быть уяснена идея каждого М. и комплекс идеи всего «хоровода» М. (ср. такие костюмированные карнавальные «хороводы» М. в старой европейской традиции и соответствующий мотив вереницы М. или сезонов, времен года в сказочной традиции (ср. мотив 294 по Аарне-Томпсону, реализующийся, напр., в известной латышской сказке). Годовой круг, образуемый «хороводом» М. и изоморфный или соотносимый с разными вариантами «великого года» (*Magnus annus*, Платонов год) вплоть до византийского «Великого индиктиона», известного на Руси как «Миротворный круг» (или «Церковный круг»), равный 532 годам, т. е. произведению 12-летнего «круга месяца (луны)» и 28-летнего «круга солнца» (ср. *Circulus magnus*, «Великий круг» в западной Европе), имеет свой завершенный образ в виде «пояса животных» — *зодиака* (см.) с двенадцатью отмеченными точками («домами»), обозначаемыми в основном в зооморфном коде, с которыми могли соотноситься двенадцать праздников. В этом виде сам зодиак, во всей совокупности составляющих его знаков сложившийся в основном к VIII в. до н. э. в вавилонском культурном круге (но имеющий, конечно, значительно более ранние истоки), устроен как своего рода космос, некая Summa мира и знаний о нем, ритмическая схема Вселенной, позволяющая контролировать поведение Вселенной во времени, определять ее прошлые состояния и предсказывать будущие. Зодиак (в частности, в той мере, в какой он соотносим с «хороводом» М.) для мифопоэтического сознания эффективное средство гармонизации времени, сохранившее свою действенность и в таких продвинутых формах, как сакральный календарь западно-европейского и византийско-русского Средневековья. Современный исследователь, имея в виду этот календарь, пишет: «Не он зависел от времени, а в известном смысле время зависело от него. Круг церковных праздников, освящая текущее время, одновременно как бы разрывал его своим выходом в вечность. В представлении людей той эпохи “Великая пасхальная седмица” не могла быть функцией времени, а тем более зависеть от точности определения равноденственной точки и правильности лунных фаз. В этом смысле подвижный цикл традиционной христианской пасхалии с особенной силой подчеркивал свою независимость от фик-

сированного времени. Собираясь, как в фокусе, вокруг центрального годового праздника Пасхи система переходящих праздников и седмиц как бы спиралевидным движением разворачивалась из него по всему пространству годового круга, чтобы затем снова вернуться к нему в другом месте и времени и вновь разойтись, освещая своим светом ту непроглядную “ночь времени”, в которую был погружен мир в сознании средневекового человека. При этом естественно, что сам ритм переходящих и непереходящих двунадесятых праздников, как и ритм всего церковного богослужения, стал за тысячу лет неотъемлемым ритмом многих и многих поколений, включенный в orbis terrarum христианского мира» (А. Н. Зелинский). Именно такой подход (примат мифопоэтических качеств над математическим и астрономическим количеством) был свойствен архаичному сознанию и в связи с М. Эта «качественность», субстанциональность, символическая соотнесенность М. (в соотнесении с зодиакальными знаками) особенно наглядна в связи с солнечным календарем, созданным в Древнем Египте и лежащим в основе летоисчисления всего Старого Света. Годовой путь Солнца по замкнутому кругу с 12 «домами» («жилищами») соотносился с 12 М. года, которые через «дома» находились в соответствии и с 12 созвездиями, носящими те же названия, что и «дома». В разных традициях каждый зодиакальный знак имел своего стража (хранителя) или повелителя. Ср. весенне-летний полуцикл:

знаки зодиака / традиции	Овен (Aries)	Телец (Taurus)	Близнецы (Gemini)	Рак (Cancer)	Лев (Leo)	Дева (Virgo)
греческая	Афина сова	Афродита голубь	Аполлон лира	Гермес черепаха	Зевс орел	Деметра циста (ларец)
римская	Минерва эгида	Венера пояс	Аполлон лира	Меркурий арфа	Юпитер молния	Перера зерно
древне-скандинавская	Один ворон	Тор молот	Тир меч	Бальдер омела	Браги арфа	Видар лес
древне-еврейская	Гад шатёр	Иссахер осел	Симеон Леви меч и кирка	Вениамин волк	Ефраим виноград	Ашер ветвь оливы
библейские сочинения	Бытие	Исход	Левит	Судьи	Пророки	Псалтырь

Ср. осенне-зимний полуцикл (продолжение):

знаки зодиака / традиции	Весы (Libra)	Скорпион (Scorpio)	Стрелец (Sagittarius)	Козерог (Capricornus)	Водолей (Aquarius)	Рыбы (Pisces)
греческая	Гефест шлем	Арес волчица	Артемида гончие	Гестия светильник	Гера павлин	Посейдон два дельфина
римская	Вулкан наковальня	Марс щит	Диана гончие	Веста очаг	Юнона тиара	Нептун трезубец
древне-скандинавская	Ходер дротик	Хермод кольцо	Хенер руны	Свипдаг отрубленная рука	Локи молния	Вали растительность
древнееврейская	Манассия пальма	Дан змея	Иуда лев	Нафтали олень	Рувим солнце на воде	Зебубун корабль
библейские сочинения	Притчи	Песнь Песней	Экклезиаст	Евангелия	Деяния	Послания

Сходным образом происходит отождествление М. через знаки зодиака с отмеченными событиями жизни мифологизированных персонажей. Ср. весенне-летний полуцикл:

знаки зодиака / персонажи	Овен (Aries)	Телец (Taurus)	Близнецы (Gemini)	Рак (Cancer)	Лев (Leo)	Дева (Virgo)
Будда	отмеченность (insignia)	воспитание	женитьба	удовольствия жизни	пробуждение	аскетизм
Христос	въезд в Иерусалим	омовение ног ученикам	последняя вечеря	предательство Иуды	у Кайафы	отречение Петра
Гильгамеш	Пребывание с Энкиду в нижнем мире	освобождение	убийство быка	гибель Энкиду	оплакивание Энкиду	встреча с Утнапиштимом
Геракл	Немейский лев	Лернейская гидра	Керинейская оленица	Эримантский вепрь	Авгиевы конюшни	Стимфалийские птицы

Ср. осенне-зимний полуцикл (продолжение):

знаки зодиака / персонажи	Весы (Libra)	Скорпион (Scorpio)	Стрелец (Sagittarius)	Козерог (Capricornus)	Водолей (Aquarius)	Рыбы (Pisces)
Будда	искушения и смерть	в Тушите перед рождением	зачатие	божества, присутствующие при рождении	странствия	смерть Майи

Христос	перед Пилатом	осмеяние	путь на Голгофу	крестные муки	смерть	воскресение
Гильгамеш	поиски растения бессмертия	утрата растения	смерть	рождение	Энкиду против Гельгамеша	Энкиду и Гильгамеш – друзья
Геракл	Критский бык	кобылица Диомеда	пояс Ипполиты	коровы Гериона	яблоки Гесперид	Кербер

С помощью знаков зодиака (и косвенно через обозначения М.) строятся целые классификационные схемы, включающие в себя основные параметры мифопоэтической модели мира (временны́е, пространственные, качественные, элементарные, вегетативные, зооморфные, цветовые, анатомические, цветочные и т. п.). Ср. фрагмент такой мифологизированной классификационной схемы (по зодиакальным четвертям):

знаки зодиака / персонажи	Овен (Aries)	Рак (Cancer)	Весы (Libra)	Козерог (Capricornus)
астрономическое состояние	весеннее равноденствие	летнее солнцестояние	осеннее равноденствие	зимнее солнцестояние
«века»	первый, золотой	второй, серебряный	третий, бронзовый	четвертый, железный
части суток	утро	полдень	вечер	ночь
элементы	огонь	воздух	земля	вода
качества	влага	жара	сухость	холод
принципы	добро	добро	зло	добро
фазы развития человека (энтомологический код)	яйцо или Хаос	червь, начало дыхания	Хризалида, вселение души в плоть	бабочка, подъем и бессмертие
мистические акты	Свет вступает в брак с Хаосом	Материя получает Форму	появляется Смерть	возникает Надежда
правители в разных традициях:				
китайская	Голубой Дракон	Феникс	Белый Тигр	Черная Черепаха
египетская	Старший Гор	Осирис	Сет	Младший Гор
индийская	Брахма	Вишну	Шива	Кришна
иранская	Ахурамазда	Митра	Ангро Майнью	Спента Майнью

греческая	Кронос и мойры	Зевс и гарпии	Гадес и фурии	Аполлон и музы
христианская	Иегова	Святой Дух	Сатана	Иисус
мистическая	Саламандры	сильфы	гномы	ундины

Наконец, разные части зодиакального пояса соотносятся с разными М., которые тем самым также включаются в широко разветвленные символические классификационные цепи и поэтому с полным основанием могут рассматриваться и как единицы особого календарного (или календарно-зодиакального) кода, описывающие весь состав Вселенной. Ср. весенне-летний полуцикл:

знаки зодиака / месяцы и связанные с ними параметры	Овен (Aries)	Телец (Taurus)	Близнецы (Gemini)	Рак (Cancer)	Лев (Leo)	Дева (Virgo)
вхождение солнца	21 марта	20 апреля	21 мая	21 июня	23 июля	23 августа
вавилонский месяц	Нисан	Ийяр	Сиван	Таммуз	Аб	Элул
носитель солнца (ездовое средство)						
в Вавилоне	Жертвователь	Бык	Пастух или двойня	Краб	Дракон или Лев	Иштар
в Китае	Крыса	Вол	Тигр	Заяц	Дракон	Змея
в Египте	Кошка	Шакал	Змея	Скарабей	Осел	Лев
в Европе	Баран	Бык	Двойня или Возлюбленные	Краб	Лев	Дева
руководящая планета и ее значение	Марс энергия	Венера красота любовь	Меркурий разум	Луна душа воображение	Солнце дух жизнь	Меркурий разум
цветы	фиалка	маргаритка	боярышник	дуб	остролист	орешник
элементы	огонь	земля	воздух	вода	огонь	земля
цвет	красный	красно-оранжевый	оранжевый	оранжево-желтый	темно-желтый	светло-желтый

качество	мужской горячий сухой счастли-вый	женский холодный сухой несчастли-вый	мужской горячий влажный счастливый	женский холодный влажный несчастли-вый	мужской горячий сухой счастли-вый	женский холодный сухой несчаст-ливый
части тела	голова	шея	руки	грудь	сердце	внутрен-ности

Ср. осенне-зимний полуцикл:

знаки зодиака / месяцы и связанные с ними параметры	Весы (Libra)	Скорпион (Scorpio)	Стрелец (Sagittarius)	Козерог (Capricornus)	Водолей (Aquarius)	Рыбы (Pisces)
вхождение солнца	23 сентя-бря	22 октя-бря	21 ноября	21 декабря	20 января	19 фев-раля
вавилонский месяц	Тисри	Марче-сван	Числев	Тебет	Себат	Адар
носитель солнца (ездовое средство) в Вавилоне	Весы	Скорпион	Лучник или Центавр	Козерог (рыба)	Перевозчик или Ваза	Рыбьи хвосты
в Китае	Лошадь	Комар	Обезьяна	Петух	Собака	Свинья
в Египте	Козел	Корова	Сокол	Бабуин	Ибис	Крокодил
в Европе	Весы	Скорпион	Лучник или Центавр	Козел	Перевозчик или Ваза	Корабль Арго или Рыбы
Руководящая планета и ее значение	Венера красота любовь	Марс энергия	Юпитер изобилие	Сатурн кристалли-зация	Уран альтруизм	Нептун интуиция
цветы	вьюнок	хмель	хризантема	остролист	подснеж-ник	примула
элементы	воздух	вода	огонь	земля	воздух	вода
цвет	желто-зеленый	зелено-синий	синий	сине-фиолетовый	фиолето-вый	фиолето-во-кра-сный
качество	мужской горячий влажный счастли-вый	женский холодный влажный несчаст-ливый	мужской горячий сухой счастливый	женский холодный сухой несчастли-вый	мужской горячий влажный счастливый	женский холодный влажный несчаст-ливый
части тела	почки	генита-лии	бедра	колени	ноги	ступни

Зодиак в целом реализовал символику небесной славы, полного круговорота, световой сферы, небосвода, нимба, возвышенных чувств, времени. К нему обращались при гороскопическом определении судьбы, восхождения и нисхождения звезд, управляющих судьбой и т. п. С зодиаком связывались деяния солнечного героя.

Многие традиции сохраняют отчетливые следы лунного зодиака, предшествовавшего солнечному. Лунный зодиак представляет собой сочетание 28 звездных групп, связанных с днями М.; на Древнем Востоке он использовался для определения движения луны по небосводу. У греков и римлян первоначально счет времени в году был ориентирован именно на лунные М. Само начало М. определялось вечером того же дня, когда всходила новая луна. Этот первый день (начало М.) назывался νουμηνία и был посвящен Аполлону. Мифологические и ритуально-литургические представления связывались и с самими М. Так, вставной М. (μὴν ἐμβολιμαῖος) в 30 дней, вводимый с целью выравнивания лунного года с солнечным, назывался «вторым Посейдоном». М. аттического календаря (с начала года, т. е. с первого новолуния после летнего поворота солнца) отражают череду религиозных праздников и сезонных обрядов. Ср. Ἑκατομβαιών (ср. *гекатомбу*), Μεταγειτνιών (праздник смены соседей, т. е. сезон переселений и новоселий), Βοηδρομιών (праздник помощи, посвященный Аполлону Боэдромию в память о помощи Иона афинянам или о победе Тесея над амазонками), Πυανεψιών (праздник варки бобов в честь Аполлона и Афины), Μαιμακτεριών (ср. Μαιμάκτης «бурный», как эпитет Зевса), Ποσειδεών (ср. *Посейдона*), Γαμηλιών («брачный» М.; ср. γαμηλία Ἥρα «брачная Гера» или *Juno Pronuba* у римлян), ’Ανθεστηριών, ’Ελαφηβολιών (праздник охоты на ланей в честь Артемиды), Μουνιχιών, Θαργηλιών (праздник в честь Аполлона и Артемиды), Σκιροφοριών (праздник «скирофорий»); в солнечном календаре М. соотносились со знаками зодиака, и этот принцип был усвоен и рядом других традиций, заимствовавших эту систему (ср. древнеиндийские М. «меша» /Овен/, «вришабха» /Телец/, «митхуна» /Близнецы/, «карката» /Рак/, «синха» /Лев/, «канья» /Дева/, «тула» /Весы/, «вришчика» /Скорпион/, «дханус» /Стрелец/, «Макара» /Козерог/, «кумбха» /Водолей/, «мина» /Рыба/). Еще отчетливее мифологические связи М. римского календаря, обозначенных по теофорному принципу. Уже Ромулу приписывалось разделение года на десять М.: март (: Марс), апрель

(: Афродита, через этрусское посредство, но не от лат. *aperire* ‘открывать’, как часто думают), май (: Майя, мать Меркурия), июнь (: Юнона) и далее по числовому признаку: *Quintilis*, т. е. «пятый» (М.), позже названный июлем по имени Юлия Цезаря, *Sextilis*, т. е. «шестой» (М.), позже названный Августом в честь императора Октавиана Августа, *September* «седьмой», *October* «восьмой», *November* «девятый» и *December* «десятый». По преданию, Нума Помпилий ввел еще два М. — январь (: *Янус*) и февраль (: *Februalia*, великая искупительная жертва в конце года). Определение начала месяцев возлагалось на особого жреца (позже на верховного понтифика), следившего за новолунием из особого ритуального сооружения на Капитолийском холме (*curia Capitolia*) и торжественно объявлявшего (ср. лат. *Calare*, откуда *Calendae* и название календаря) об этом народу. Понтификам принадлежало право регулирования лунного года в соответствии с солнечным, в частности, они могли вводить «вставной (дополнительный) М.» (*mensis intercalaris*). Еще более обширные и сложные задачи календарного порядка возлагались на жрецов у древних майя. Исключительная разработанность календаря (в частности, и в его «месячном» аспекте) опиралась как на практическую хозяйственную деятельность годового цикла, так и на потребности в создании сложнейшей религиозно-классификационной системы соответствий, сочетавшейся с концепцией смены богов, управляющих Вселенной, и культом правителей. В результате была создана не только насквозь мифологизированная календарная система летоисчисления, сезонов и М., но и возникла своего рода календарная мифология и религиозная идеология, вера в особые пророческие свойства календаря («календарный фатализм»: не только М. в своей сумме определяли год, задавая его структуру, но и сами М. определялись меньшими циклами (напр., неделями и сутками) или отмеченными днями М. (ср. у римлян календы, иды, ноны). Мифопоэтическая семантика М. определялась не только теофорными именами, но и единицами других кодов. Так, в Китае и Японии каждый месяц имеет в качестве знака-символа свой особый цветок, ср. соответственно: январь — сливовый цвет, сосновый цвет; февраль — персиковый цвет, сливовый цвет; март — пион, персиковый цвет; апрель — вишневый цвет (в обеих традициях); май — магнолия, глициния; июнь — гранат, ирис; июль — лотос, вьюнок; август — грушевый цвет, лотос; сентябрь — мальва, «семь трав»;

октябрь — хризантема, кленовый цвет; ноябрь — гардения, хризантема; декабрь — мак, камелия. В других традициях, напротив, М. определяются в природно-хозяйственном коде, который становится настолько влиятельным, что нарушается связь М. с определенными фазами движения луны или солнца. Отсюда — появление таких календарей, в которых иногда само число М. не является фиксированным, как и их продолжительность; более того, известны варианты с альтернативным составом М.. Ср., напр., кетские М. типа М. отпадения листьев, замерзания земли, пешей охоты, коротких дней, больших дней, сохатого, орла, бурундука, нереста щуки, налогов (ярмарки), котцов, линьки уток, линьки водяных уток (гоголь, крохаль, гусь, лебедь), половины лета, ловли нельмы или эвенкийские М. — М. периода шаганья, периода снега на ветвях, прилета ворон, периода отела, весны (периода трав), появления зелени на лиственницах, отдирания рогов, линьки гусей, периода мошки, паберегов (осени, спаривания), периода охоты с трубой на изюбря, запястья (пушной охоты), дымового отверстия и т. п. Интересно, что по такому же принципу строился и древнеславянский календарь — **sěčenь*, **suchyjь*, **grudenь*, **prosinьcь*, **studenь*, **brězьnь*, **travenь*, **izokъ*, **črьvenь*, **zarevь*, **srъpьnь*, **vrěsenь*, **rjujinь* (*-enjь*), **listopadъ*, **dobenь*, **ledenь*, **lutyjь*, **květenь*, **kosenь*, **lipenь*, **sěnokosъ* и т. п. (ср. современные литовские наименования М. или отдельные архаичные названия, напр., обозначение июля как «голодного М.» у англичан /*Hungry month*/, ирландцев /*Iúil an Ghorta*/ и т. п.).

Сказанное выше свидетельствует не только о важной роли М. как элементов синтетической организации всего годового цикла или как мифопоэтических классификаторов (а иногда и персонифицированных объектов мифологической системы), но и о постоянной конкуренции между мифологизирующей интерпретацией месячной последовательности и попыткой природно-хозяйственного и/или календарно-астрономического истолкования М. Важность «измерительного» аспекта в трактовке М. была тем импульсом, который привел к разработке сложных математических процедур определения М. и соотношения лунных и солнечных М. Вместе с тем эти исследования снова возвращали к «прогностической» функции М. и отчасти смыкались с архаичными ритуалами, связанными с М. и с практикой гаданий по М.

ЛИТЕРАТУРА

В. В. Латышев. О некоторых эолических и дорических календарях. СПб, 1883.
Д. Прозоровский. О славяно-русском дохристианском счислении времени // Труды VIII Археологического съезда. Т. 3. М., 1897.
Д. А. Лебедев. Календарь и пасхалия. М., 1924.
Н. Идельсон. История календаря. М., 1925.
А. И. Георгиевский. О церковном календаре. М., 1948.
Ю. В. Кнорозов. Письменность индейцев майя. М.—Л., 1963: 30—33, 249—262.
Л. Н. Гумилев. Этнос и категория времени // Доклады Географического общества СССР. Вып. 14. Этнография. Л., 1970.
А. Я. Гуревич. Представление о времени в средневековой Европе // История и психология. М., 1971.
Р. В. Кинжалов. Культура древних майя. Л., 1971.
Э. Биккерман. Хронология Древнего мира. М., 1975.
Э. Церен. Лунный бог. М., 1976.
А. Н. Зелинский. О лунно-солнечном счислении в Азии // Восьмая научная конф. «Общество и государство в Китае». Тезисы и докл. Т. 3. М., 1977.
Он же. Лунно-солнечный ритм в календарно-космологической системе Китая // Девятая научная конф. «Общество и государство в Китае». Тезисы и докл. Ч. 3. М., 1978.
Он же. Конструктивные принципы древнерусского словаря // Контекст 1978: 62—135.
K. F. Hermann. Über griechische Monatskunde. Lpz., 1844.
W. Th. Bergk. Beiträge zur griechischen Monatskunde. Giessen, 1845.
F. Miklosich. Die slavischen Monatsnamen // Denkschriften der Akademie der Wissenschaften. XVII. Wien, 1868.
J. Bolte, G. Polívka. Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. 1. Lpz., 1913: 107.
E. Mahler. Handbuch der judischen Chronologie. Lpz., 1926.
J. E. Teeple. Maya Inscriptions: The Venus Calendar and Another Correlation. 6. The Lunar Calendar and its Relation to Maya History // American Anthropologist. Vol. 28. 1926; Vol. 30. 1928.
W. E. Roberts. The Tale of the Kind and the Unkind Girls, Aarne — Thompson Type 480 and Related Tales. B., 1958.
G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 1722—1733.
L. Satterthwaite. Calendrics of the Maya Lowlands // Handbook of Middle American Indians. Vol. 3. Univ. of Texas Press., 1965.
G. Pattaro. La conception chrétienne du temps // Les cultures et le temps. P., 1975.

МЕТАЛЛЫ. — Как элементы мифологической системы М. играют заметную роль, хотя многие традиции, особенно наиболее архаичные, вовсе не знают М. или упоминают о них в самой небольшой степени. Во всяком случае роль М. в мифологии в целом никак не может равняться с ролью дерева или камня. Это обстоятельство объясняется прежде всего хронологическими рамками начала металлургии, которые в свою очередь определяются температурным потенциалом данной цивилизации. В истории освоения данного М. важно определение хронологии того периода, когда стандартная технология получения М. еще не выработана и его производство еще не вышло за пределы «лабораторных» опытов, с одной стороны, но М., ранее рассматривавшийся как бесполезный шлак (или только красящее вещество), стал приобретать престижную ценность, с другой стороны. Именно в это время М. стал использоваться для изготовления знаково отмеченных изделий — ювелирных украшений, ритуальных предметов, инсигний власти и т. п. Весьма вероятно, что в это же время М. могли стать значимым и относительно регулярным элементом мифологии и ритуала и тем самым приобрести сакральные функции. До этого (ср. метеоритное железо или М., встречающиеся в природе в чистом виде, как, напр., золото) М. едва ли могли играть существенную роль в мифологии. Впрочем, если даже они становились элементами мифологической системы, то скорее как принадлежащие классу *минералов* (см.), чем как М. в собственном смысле. Вместе с тем и позже, когда производство М. вышло за пределы «лабораторного» метода их изготовления и М. стали широко применяться для разных целей (инструменты, оружие, утварь и т. п.), почва для сакрализации М. постепенно исчезает и они, как правило, десакрализуются и демифологизируются, если не считать некоторого фонда связанных с М. архаичных представлений, сюжетов, ритуальных предметов, которые по традиции наследуются из прошлого. Таким образом, М. выступают как исключительно ценный хронологический критерий данной мифологической системы. При этом существенно и появление М. в мифологии как таковых и вообще, и появление (или наличие) конкретных М., поскольку для ареалов, где есть принципиальная возможность получения р а з н ы х М., типология появления М. достаточно едина, по крайней мере, в основных звеньях (ср. медь — бронза — железо), что также зависит от последовательного роста температурного по-

тенциала, необходимого для получения данного конкретного М. Поэтому такие хронологические рамки или вехи, как 5500—3500 гг. до н. э. в Юго-Вост. Европе (халколитические стоянки Винча, Лендьел, Тисапольгар, Кукутени, Триполье, Петрешти, Гумельница и др.) или 2-я пол. III тысячелетия до н. э. в Малой Азии (изделия из железа, полученного сыродутным способом), одновременно могут считаться важными указателями и для хронологии мифологизации М. — В качестве элемента мифопоэтической системы М. могут функционировать в нескольких аспектах. Прежде всего М. могут иногда (обычно в более поздних традициях) образовывать особый «металлический» код, включающий, как правило, 3—7 единиц, которые могут соотноситься с соответствующими единицами других мифопоэтических кодов — цветовым, сезонным, астральным, божественным (пантеон), кодом, связанным со сторонами света и т. д. Так, средневековые европейские алхимики верили в связь 7 М. с 7 основными планетами и 7 божественными персонажами. Ср.: медь — Венера, золото — Солнце, железо — Марс, свинец — Сатурн, ртуть — Меркурий, серебро — Луна, олово — Юпитер. В Китае М. связывались с желтым цветом, западом, осенью, а также с элементами зодиака. Вместе с тем М. выступали и как единица более объемного «элементного» кода. В нем М., соотносимый с планетой Венерой, противопоставлялся дереву (Юпитер), огню (Марс), земле (Сатурн) и воде (Меркурий). Этот «элементный» код стал основой вторичных классификаций и описаний структуры мифа в старокитайской традиции, где, в частности, предусматривался разный порядок элементов, влиявший на семантику целого. Так, «Космологический порядок» характеризуется последовательностью Дерево — Огонь — Вода — Металл — Земля; «Современный порядок»: Металл — Вода — Дерево — Огонь — Земля; «Порядок взаимного преобладания (или разрушения)»: Металл разрушает Воду, Вода — Землю, Земля — Дерево, Дерево — Огонь, Огонь — Металл; «Порядок взаимного порождения»: Металл→Дерево→Вода→Огонь→Земля→Металл. В ряде старых текстов есть и несколько иные варианты следования элементов (ср.: Небо завершило Металл /Дай Тин-хуай/; Металл может преодолеть Дерево /Вень Цзы/ и др.). В результате таких спекуляций выстраивались и более универсальные классификации (ср. Правый, Запад, Металл — Левый, Восток, Дерево — Высокий, Юг, Огонь — Низкий, Север, Вода) и формулировалась не только физи-

ческая, но и знаковая (символическая) природа М. — быть послушным, податливым и менять форму, на чем основывалось дальнейшее мифопоэтическое и алхимическое умозрение. В ряде мистических традиций придерживались близких воззрений (напр., основное действие М. — разрушать и производить, сопротивляться и уступать; основное качество — быть твердым и мягким и под.). Другая функция М. имеет отношение к символической сфере. Нередко М. рассматриваются как символ подземного царства (представление, отраженное еще у немецких романтиков нач. XIX в., ср. гномы— хранители подземных М., мифологизированные подземные кузнецы, металлические клады подземного царства и т. п.), они воплощают идеи вечности, войны, богатства. В геральдике значимым является не только использование металлических знаков, но и само качество М. «Геральдическими» М. считаются серебро с гладкой поверхностью, золото с особой «точечной» обработкой, железо с черной поверхностью. М. использовались и при изготовлении ритуально значимых предметов: Так, хеттскому царю Анитте дарят «железный трон» (при том, что сакральность трона подтверждается именем божества Хальмашуитт, собств. — ‘трон’, ‘престол’); в хаттско-хеттских текстах упоминается очаг из железа. Таким образом, трон и очаг, сделанные из железа, выступают как парные сакральные символы. В Китае наиболее ценной частью ритуальной утвари были бронзовые сосуды, отличавшиеся высокой художественной ценностью. Сосуды (типа *дин*, *гуй* и др.), использовавшиеся в качестве основных в торжествах и ритуалах, нередко содержали внутри себя надписи ритуального характера. Позднейшая обрядовая традиция сохранила не только использование М. для изготовления культовых предметов (ср. также волшебные предметы из М. в сказках), но и символическую соотнесенность конкретных М. Тема М. так или иначе присутствует в ряде мифологических мотивов (поиски золота или борьба за него, ср. древнегреческий миф об аргонавтах и золотом руне, золото Нибелунгов, миф о четырех веках — золотом, серебряном, медном и железном или широко распространенную сказку о трех царствах — медном, серебряном и золотом и т. п.) и в номенклатуре мифологических и сказочных героев (ср. др.-греч. *Хрис*, *Хрисеида*, *Хрисаор*, *Хрисипп*, *Хрисотемида* и т. п. от χρῡσός ‘золото’; ср. название *халибов*, изготовлявших железо и сталь и упоминаемых уже у Эсхила: их имя связано со словом для железа). Особо следует

указать мифологических персонажей, связанных с М. через кузнечное дело: сюда относятся не только безымянные кузнецы-гномы, но и божества (ср.: *Гефест*, *Вулкан*, древнесеверный *Воланд*/*Валланд*, *Волунд* и т. п.), предводитель эльфов, выковавший меч победы и цепь для обуздания ветра, англосаксонский *Вайланд*, выковавший неуязвимую броню и кольца для богов, хаттский бог-кузнец *Хасамиль*, прусский *Телявель* и т. п. — Из отдельных М. в мифологических представлениях чаще всего выступают золото, серебро, медь и железо. Золото рассматривается как символ рассвета, света, солнца. С ним связываются идеи постоянства, достоинства, превосходства, величия, совершенства, силы, власти, богатства, мудрости, чистоты, жизненного начала (эликсир жизни), любви. Вместе с тем известны и такие традиции, где золото, наоборот, связано с упадком, тленностью, ревностью, предательством, земным богатством. Значение золота в сновидениях — утрата, потеря богатства (денег). В ряде архаичных систем дерево жизни представлялось золотым: верили, что ветви дерева продолжаются под землей в виде золотых жил. По представлениям алхимиков сплав золота (солнце, божественный дух) и серебра (луна, человеческий дух), т. наз. *aurum potabile*, излечивает от многих болезней. В Индии золото рассматривалось не только как символ бессмертного огня, света, жизни, но и как форма воплощения божественного. Близкие представления отмечены и в американской традиции: для ацтеков золото — эманация божества (и позже золото считалось могущественнейшим талисманом у индейцев). В Китае золото (как и нефрит) связывали с принципом ян и соответственно с Небом. В древней иранской мифологии золото связано с *Гая Марета*, из которого возникла первая человеческая пара. В древнесеверной мифологии золото — слезы Фреи. В христианстве — символ божественного духа, торжествующей веры, славы, любви. Волхвы приносят младенцу Христу в дар золото; цвет волос Богоматери — золотой (как и у Аполлона или Бальдра). Ср. такие хорошо известные мифологические мотивы или символы, как золотой век, золотая цепь (символ достоинства, чести, успеха, богатства, восхождения духа, красноречия; атрибут Гермеса; по золотой цепи сказочный герой достигает небес), золотая ветвь (солнечный луч; ветвь Кумской сивиллы, без которой смертные не могли войти в ладью Хирона; перед спуском в Аверн Эней срывает золотую ветвь с дуба, обвитого омелой; ср. название известного труда Фрезе-

ра), золотое яйцо (ср. космогонические мифы о происхождении Вселенной из яйца, в частности, *Хираньягарбха*, золотой зародыш), золотое яблоко (яблоко раздора, брошенное Эридой на свадьбе Пелея и Фетиды и ставшее в конечном счете причиной Троянской войны), золотой дождь (форма воплощения Зевса в мифе о Данае), золотой телец (дух года, почитаемый евреями), золотая чаша (см. *Грааль*), золотое руно, золотые волосы (коса), золотой конь (с драгоценностями; в китайской традиции символ быстрого успеха), золотые врата (на небо), золотой ключ (знания), золотая роза, золотая корона, золотое число, золотая свадьба и т. п. — Серебро соотносится со способностями, целомудрием, красноречием, человеческим духом, радостью, знанием, старостью, торговлей, деньгами, вместе с тем — с мздоимством, обманом, немужественностью. В алхимической традиции утвердилась связь серебра с Дианой или Луной. Кости Ра — из серебра, тогда как члены его из золота, волосы из ляпис-лазури. Из серебра сделана небесная крепость Асуров, откуда они делали свои враждебные вылазки, прежде чем Шива не уничтожил их. Ср. также серебряный век, серебряную годовщину, серебряное небо (второе небо мусульман), серебряную связь (между смертным и вечным, идущую от мирового пупа), серебряную реку (Млечный Путь), серебряный ключ (взятка), серебряную ложку (успех, богатство) и т. п. — Медь (цвет осени) соотносится с достижением надежд и упадком; в античной традиции медный век связывался с Афродитой и Венерой; ср. использование меди для изготовления ритуальных предметов, в качестве денег (ср. американдскую традицию и т. п.). — Железо символизирует постоянство, жестокость, твердость, силу, упорство, терпение, грубость; в Китае — решимость и справедливость. В Древнем Египте различали немагнитное железо (черная магия и злой бог Сет) и магнитное железо (которое было в обладании благих богов, преследовавших Сета). Железо в древнееврейской традиции символ несчастья, выносливости, рабства, решительности. В Юго-Восточной Азии часто используют железо для изготовления талисманов и амулетов, охраняющих от злых духов, вампиров, дурного глаза, врагов. Ср. железный век (худший из веков), железное дерево (виселица) и ряд поздних мифологизированных мотивов, как-то железная маска, железная рука (Гёц фон Берлихинген), железный крест и т. п. — Свинец соотносится с твердостью, невежеством, упрямством, мучением; металл Сатурна; в Азии свинец отгонял ведьм, демонов и т. п., напротив, в Европе

они были неуязвимы для свинцовых пуль. — Следует подчеркнуть, что первые опыты по производству М., как и сама профессия кузнеца, вполне укладывались в мифопоэтические рамки и в соответствующий ритуал (ср. ритуальные функции кузнеца, особой касты кузнецов и выковываемых ими предметов). Алхимическая традиция на Востоке и в средневековой Европе в преобразованном виде сохранила многие элементы мифопоэтического взгляда на М., в частности, представление о том, что М. образуют некую систему, шкалу. Отсюда интерес к трансмутации М., к проблеме получения из одного М. другого М. Так, уже даосские алхимические трактаты (напр., «Бао-Пуцзы» Гэ Хуна) уделяли особое внимание трансмутации киновари, обладавшей волшебными свойствами; считалось, что путем многократной перегонки киновари можно было получить эликсир бессмертия или золото. Эти алхимические теории оказали влияние и на медицину, и на ранние варианты химии как науки.

ЛИТЕРАТУРА

И. А. Аджинджал. Кузнечное ремесло и культ кузни и железа у абхазов // Из этнографии Абхазии. Сухуми, 1969.

Л. С. Васильев. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Этимологическое исследование семантически ограниченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов // Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов. М., 1973.

Они же. Проблема функций кузнеца в свете семиотической типологии культур // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. 1 (5). Тарту, 1974.

В. В. Иванов. Проблемы истории металлов на Древнем Востоке в свете данных лингвистики // Историко-филологический журнал. Ереван, 1976. № 4.

Он же. К истории древних названий металлов в южнобалканском, малоазийском и средиземноморском ареалах // Славянское и балканское языкознание. М., 1977.

J. P. Rossignol. Les métaux dans l’antiquité. Origines réligieuses de metallurgie. P., 1863.

T. A. Rickard. Man and Metals. 1—2. N. Y., 1932.

A. M. Hocart. Kings and Councillors. Cairo, 1936: 111—114.

A. L. Kroeber. Anthropology. N. Y., 1948.

T. B. Brown. The Coming of Iron to Greece. L., 1954.

D. F. H. Gray. Metal-Working in Homer // The Journal of Hellenic Studies. 74. 1954.

B. Neumann. Die ältesten Verfahren der Erzeugung technischen Eisens (Freiberger Forschungshefte. Kultur und Technik. 6). Berlin, 1954.

G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. Vol. 1: 369—370, 671—672, 839—840, 978; vol. 2: 1095—1096, 1453—1454, 1575. N. Y., 1962.

R. Pleiner. Iron Working in Ancient Greece // Sborník narodního technického muzea u Praze. 7. Praha, 1969.

МИНЕРАЛЫ. — В целом роль М. в мифопоэтических и религиозных представлениях невелика. Есть много традиций, в которых эта роль сведена к нулю. В других она невелика, и М. выступают главным образом как материал, используемый при изготовлении ритуальных предметов (утварь, одежда, сооружения, скульптура, изображающая мифологических персонажей). И лишь в третьих М. более или менее отчетливо мифологизируются и приобретают бóльшую сакральность. Прежде всего следует подчеркнуть, что среди всех природных химических элементов, образующих царство М., особую роль играют драгоценные и полудрагоценные камни. Их эстетическая отмеченность и престижное значение, придаваемое им по причине относительной их редкости, в известной степени объясняют сакральность М. и использование их в ритуалах и в моделировании тех или иных мифопоэтических объектов. Древняя ближневосточная традиция знает многочисленные примеры, обнаруживающие роль М. в виде драгоценных камней. Библейские образцы (ср. роль яшмы) еще достаточно влиятельны и в таких памятниках новозаветной литературы, как «Апокалипсис». Ср. 4.2—3: «…и вот престол стоял на небе, и на престоле был Сидящий. И Сей Сидящий видом был подобен камню яспису и сардису; и радуга вокруг престола, видом подобная смарагду» или 21.10—11: «…и показал мне великий город, святый Иерусалим, который нисходил с неба от Бога. Он имеет славу Божию. Светило его подобно драгоценнейшему камню, как бы камню яспису кристалловидному», или 21.18—21: «Стена его построена из ясписа, а город был чистое золото, подобен чистому стеклу. Основания стены города украшены всякими драгоценными камнями: основание первое яспис, второе сапфир, третье халкидон, четвертое смарагд, пятое сардоникс, шестое сердолик, седьмое хризолит, восьмое вирилл, девятое топаз, десятое

хризопрас, одиннадцатое гиацинт, двенадцатое аметист. А двенадцать ворот — двенадцать жемчужин: каждые ворота были из одной жемчужины…». Еще существеннее роль минералов в традициях Юго-Восточной Азии и прежде всего в старом Китае, где особую роль играет нефрит. Дуалистическая концепция *инь* и *ян* отразилась и в символике и собственно в мифологии. Оба эти принципа олицетворялись в виде пар, соединяющих женское и мужское начало. Среди древнейших парных символов были каури (женское начало) и нефрит (мужское начало). Это противопоставление в известной мере отразилось в ритуальной символике, связанной с изображениями Неба и Земли, олицетворяющих мужское и женское начала. Ср. кольца и диски из нефрита как символ Неба и т. наз. *цзун* (квадратная пластинка с отверстием и цилиндрической палочкой, вставляемой в него), так же изготавливаемый из нефрита, как символ Земли. В мифах о демиурге Пань Гу, члены которого состояли из материалов, определяющих состав Вселенной, его кости и зубы — из М. и металлов. Но и в китайской традиции наиболее распространенная функция М. — материал для украшения ритуальных предметов (ср. кольца, диски, кубки, чаши, украшения, ящички, рукояти из нефрита). Даосские алхимические трактаты также подчеркивают особое место нефрита среди М., сопоставимое с местом бронзы среди металлов. Роль этих материалов в ритуальной символике была тем больше, что в Китае существовали известные ограничения, связанные с антропоморфными и зооморфными воплощениями божеств. Существенно меньшую роль, чем драгоценные камни, играют те ископаемые органического происхождения, которые не годились для поделок, украшений, приготовления каких-либо предметов, но обладали некоторыми отмеченными свойствами (ср. горючие М. типа угля, нефти, асфальта, использовавшиеся в практических бытовых целях, но и в ритуальных и медицинских). В отношении этих М. особенно подчеркивается их связь с подземным миром, иногда с огнем, изрыгаемым поверженным чудовищем (ср. обычные объяснения вулканической деятельности), с горными и подземными мифологическими существами (гномы, эльфы, кобольды и т. п.). Немецкая романтическая традиция, тесно связанная в этом отношении с фольклорной, сохранила мифологизированный образ М. как богатств нижнего мира.

ЛИТЕРАТУРА

Л. С. Васильев. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
W. P. Yetts. The Catalogue of the George Eumorfopoulos Collection of Chinese and Corean Bronzes, Sculpture, Jades, Jewellery and Miscellaneous Objects. L., 1929—1930.
B. Karlgren. Some Fecundity Symbols in Ancient China // Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities. 1930. № 2.
G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. Vol. 1—2. N. Y., 1962: 1106.

МИРОВОЕ ДЕРЕВО — образ универсальной концепции мира, характерный для мифопоэтического сознания. В течение весьма длительного времени этот образ определял модель мира человеческих коллективов Старого и Нового Света. Образ М. д. (*arbor mundi*, «космическое» дерево) засвидетельствован и в чистом виде и в форме локальных вариантов (нередко с подчеркиванием той или иной частной функции) — «дерево жизни», «дерево плодородия», «дерево центра», «дерево восхождения», «небесное дерево», «дерево предела», «шаманское дерево», «мистическое дерево», «дерево познания» и т. п. [ср. более редкие варианты: «дерево смерти», «дерево зла», «дерево подземного царства (нижнего мира)», «дерево нисхождения»]. Уже в Средние века схема М. д. широко использовалась как средство иллюстрации целого, состоящего из многих элементов, иерархизованных в нескольких планах [ср. «генеалогическое (родословное) дерево», «алхимическое дерево», «дерево любви» (изображение его дано в одной провансальской поэме Матфрэ Эрменгау, XIII в.), «дерево души», «дерево жизненного пути» и т. п.]. Позднейшие варианты таких схем дерева широко применяются в современной науке (лингвистика, математика, химия, экономика, социология и т. д.), т. е. там, где рассматриваются процессы «ветвления» из некоего единого «центра». Многие схемы управления, подчинения, зависимостей и т. п., используемые сейчас, восходят к схеме мирового дерева (ср. изображение структуры власти, социальных отношений, состава частей, образующих государство; системы управления и т. п.). С помощью образа М. д. [во всем многообразии его культурно-исторических вариантов, включая и такие его трансформации или изофункциональные ему образы, как «мировая ось» (*axis mundi*), «мировой столп», «мировая гора», «мировой человек» («первочеловек»), храм, триумфальная арка, колонна, обелиск, трон, лестница,

цепь, вервь и т. п.], стало возможным свести воедино общие бинарные смысловые противопоставления, которые служат для описания основных параметров мира (см. ниже), установить между членами этих пар отношения эквивалентности и создать тем самым первый достоверно реконструируемый универсальный знаковый комплекс. В культурном развитии человечества концепция М. д. оставила по себе следы в многочисленных космологических, религиозных и мифологических представлениях, отраженных в словесных текстах разного рода, в изобразительном искусстве, архитектуре, планировке поселений, в ритуале, играх, хореографии, в социальных и экономических структурах, в словесных поэтических образах и языке, возможно, в ряде особенностей человеческой психики (ср., в частности, особый «тест Коха» в психологии). Есть серьезные основания считать образ М. д. универсальным комплексом. Универсальность этого образа проявляется, во-первых, в том, что ему соответствуют самые разные знаковые системы (мифологии, религии, ритуала, изобразительного искусства, поэзии и т. п.), передающие этот образ своими собственными средствами (более того, все эти знаковые системы, являющиеся сейчас разными и вполне независимыми, для мифопоэтического сознания были единой системой, описывающей основную и наиболее полную ситуацию — именно ту, которая соотносима с образом М. д.); во-вторых — в том, что этот образ в принципе должен быть действительным для каждого члена коллектива; в-третьих — в том, что он возникает практически повсеместно и, видимо, в самые разные эпохи, хотя непременное появление его связано с определенной, достаточно ранней стадией развития общества (господство мифопоэтической традиции); наконец, в-четвертых — в том, что концепция М. д. отражает наиболее универсальную ситуацию, с которой сталкиваются разные коллективы на определенной стадии своего развития, — выбор между жизнью и смертью, обеспечение необходимых гарантий стабильности и т. п.

Образ М. д. представлен или же реконструируется на основании самых различных источников: мифологические и космологические представления, запечатленные в словесных текстах разных жанров, памятники изобразительного искусства (живопись, орнамент, скульптура, глиптика, вышивка и т. п.), архитектурные сооружения (прежде всего культовые), утварь в широком смысле слова, ритуальные действия и т. д. Прямо или косвенно образ М. д. восстанав-

ливается для разных традиций всех материков в диапазоне от эпохи бронзы (в Европе и на Ближнем Востоке) до настоящего времени [ср. туземные сибирские, американские (индейские), африканские, австралийские традиции]. Этот образ — ведущая (а иногда — практически единственная) тема мифологизированного искусства вплоть до начала буддийского и христианского этапов в его развитии. Впрочем, и эти последние также обнаруживают отчетливую преемственную связь с искусством эпохи М. д. Искусство древнего Египта, Передней Азии, Ирана, Индии, Китая, Юго-Восточной Азии, старых культур Нового Света и т. п. может рассматриваться как результат сложного взаимодействия искусства эпохи М. д. с более поздними мировоззренческими и художественными концепциями. Естественно, что мифологические системы, складывавшиеся в указанном пространственно-временно́м континууме, реализовались — с той или иной степенью полноты — в рамках схемы М. д. Но образ М. д. по отношению к конкретным мифологическим системам был не только внешней рамкой: он определял все основные параметры каждой мифологической системы, и, следовательно, он так или иначе программировал внутреннюю структуру такой системы. Наконец, образ М. д. весьма часто выступает в мифологии как ее объект, ее составная часть, которая может репрезентироваться то как указание на место и момент, характеризующиеся наибольшей сакральностью, то как синтетическое обозначение всего пантеона или всех мифологических существ, или даже всего мифопоэтического космоса.

Особая организующая роль образа М. д. наглядно выступает при сравнении с тем, что предшествовало эпохе М. д., в том виде как эту стадию представляли себе люди последующей эпохи. Речь идет о довольно стандартных описаниях Хаоса как состояния, когда не было ни неба, ни земли, ни дня, ни ночи, ни суши, ни моря, ни небесных светил, растений, животных, людей (ср.: Ригведа X, 129; гелиопольская версия др.-егип. мифа творения; Старшая Эдда; Пополь-Вух, Книга Бытия и т. п.). Характерно, что далее тексты этого рода описывают становление мира как результат последовательного введения основных бинарных семантических оппозиций (небо — земля и т. п.) и градуальных серий типа растения → животные → люди и т. п. Следовательно, беззнаковому и беспризнаковому хаосу противостоит знаково организованный Космос. Характерно, что самые

ранние знаковые системы, созданные человеком и восстанавливаемые по древнейшим источникам, восходящим к верхнему палеолиту (ср. наскальную живопись и т. д.), не обнаруживают сколько-нибудь отчетливых следов противопоставлений с локально-временны́м значением. По этой причине связи между изображениями в наскальной живописи слабы, очевидные признаки организации в соответствии с основными противопоставлениями отсутствуют, как и сам образ М. д.

М. д., как и его эквиваленты, помещается в сакральном центре мира и занимает вертикальное положение. Оно является доминантой, определяющей формальную и содержательную организацию вселенского пространства. Идеальный образ этой вертикальной структуры — ось мира (*axis mundi*), ср. также другие мифологизированные образы этой структуры. М. д. по вертикали членится на три части, что позволяет различать корни, ствол и ветви; приурочить к каждой из этих частей особый класс живых существ; приписать различную семантику этим частям; использовать некоторые формальные приемы для различения между этими тремя частями дерева. Существуют и инвертированные образы М. д. Ср. обычные описания такого М. д.: «С неба корень тянется вниз, с земли он тянется вверх» («Атхарваведа»), или «Наверху корень, внизу ветви, это вечная смоковница» («Катха-Упанишада»), или в русском заговоре: «На море на Океяне, на острове на Кургане стоит белая береза, вниз ветвями, вверх кореньями». Такие «перевернутые» деревья изображаются в соответствующих традициях на ритуальных предметах. В частности, они сами используются в ритуале [напр., у эвенков по сторонам от шаманского чума, символизирующего средний мир, землю, ставились два ряда деревьев ветвями вверх (дерево нижнего мира), ветвями вниз (дерево верхнего мира)]. Не исключено, что образ «перевернутого» дерева возникал именно в связи с геометрией нижнего мира, в котором все отношения «перевернуты» по сравнению с верхним и средним миром (живое становится мертвым, видимое — невидимым и т. п.). Характерно, что во время так называемых «шаманских путешествий» шаман, возвращающийся с неба на землю, видит сначала ветви, а потом ствол и корни, т. е. то же «перевернутое» дерево. В таком случае «перевернутость» объясняется или особенностями метрики пространственно-временнóго континуума Вселенной, или изменениями в позиции наблюдателя. Образ «перевернутого» дерева нередко возникает и в более поздние

эпохи в индивидуальном мистическом сознании, в живописи и поэзии. Троичность М. д. по вертикали подчеркивается отнесением к каждой части особого класса существ. Чаще всего речь идет о животных (изредка — о классах божеств или других мифологизированных персонажей, ср., напр., изображение прусских богов на дубе в Ромове), которые выступают как своего рода индексы-классификаторы, играющие весьма большую роль в архаичных системах классификации. С верхней частью М. д. (ветви) связываются птицы (часто две — симметрично или одна — на вершине, нередко — орел); со средней частью (ствол) — копытные (олени, лоси, коровы, лошади, антилопы и т. п.), изредка — пчелы, в более поздних традициях — и человек; с нижней частью (корни) — змеи, лягушки, мыши, бобры, выдры, рыбы, иногда медведь или фантастические чудовища хтонического типа. Ср. описание дерева Хулуппу в шумерской версии эпоса о Гильгамеше: в корнях — змея, в ветвях — птица Имдугуд, посередине — дева Лилит. Сюжет так называемого «основного» мифа также обыгрывает вертикальную структуру М. д.: Бог Грозы, находящийся на вершине дерева или горы, поражает змея у корней дерева и освобождает похищенный змеем скот, богатство (средняя часть дерева). Древнеегипетский Бог Солнца Ра (в образе кота) поражает змею под сикоморой (ср. известное изображение). Герой сказок типа АТ 301 спасается от дракона, влезши на мировое дерево, и орел выносит героя из нижнего мира на землю. Среди объектов, связанных с верхней третью М. д., следует назвать солнце и месяц (ср. двух птиц на М. д.). Связь солнца с птицей настолько очевидна для многих традиций, что она дала повод видеть в птице образ солнца (ср. изображение крылатого солнца), а в двух птицах — образы солнца и луны. Их значение не исчерпывается исключительно космологической сферой. Если учесть известную преемственность между так называемыми «мужскими» и «женскими» знаками верхнепалеолитической живописи и лунарными и солярными символами эпохи М. д., то не покажется странным, что известный мифологический сюжет о брачных отношениях Месяца (обычно мужчины) и Солнца (обычно женщины) сопоставим по своему значению с верхнепалеолитическими композициями с участием мужского и женского знаков. История Месяца и Солнца (включая тему «третьего» — Денницы) многими чертами напоминает частые в архаичных традициях притчи, отражающие правила брачных от-

ношений (прежде всего — запретов) с учетом матримониальных классов и далее — схемы порождения элементов Вселенной. Ряд фактов позволяет думать, что образ М. д. (и особенно спаренный его вариант) как-то моделирует общую схему брачных отношений и — шире — преемственную связь поколений, генеалогию рода в целом (ср. «мифологические» родословные деревья). Ср., напр., традиционное изображение родовых деревьев на женских халатах у нанайцев; с этими деревьями связывались представления о плодовитости женщин и о продолжении рода. Нанайцы полагали, что такие деревья росли на небе во владениях женского духа. У каждого рода было свое особое дерево, в ветвях которого плодились души людей, которые в виде птичек спускались на землю, чтобы войти в чрево женщины своего рода. Если принять во внимание, что верхняя часть нанайского свадебного халата воспроизводит чешую дракона, а сзади на халате изображаются два дракона — самец и самка, — то станет во всей полноте очевидным тот аспект мирового дерева, который связан с рождением и плодородием. Все три яруса — вершина, ствол и корни — и связанные с ними три класса животных по-своему отражают эту идею. Смысловое богатство образа М. д. этим не исчерпывается. Оно определяется, во-первых, совокупностью основных противопоставлений, связанных с М. д., и, во-вторых, совокупностью основных сфер (категорий модели мира), существенных для мифопоэтического сознания. По вертикали обнаруживаются противопоставления верх — низ, небо — земля, земля — нижний мир, огонь (сухое) — влага (мокрое), суша — вода, светлое — темное, жизнь — смерть, свое — чужое, солнце — месяц, мужское — женское, четное — нечетное, сакральное — профаническое. Набор подобных противопоставлений с достаточной полнотой и точностью идентифицирует мифологических персонажей и мир, в котором они действуют. С помощью М. д. различают: основные объекты Вселенной — три ее зоны: верхняя — небесное царство, средняя — земля, нижняя — подземное царство (пространственная сфера); прошлое — настоящее — будущее (или: день — ночь, благоприятное — неблагоприятное время года), в частности, в генеалогическом преломлении: предки — нынешнее поколение — потомки, ср. «тотемные столбы» американских индейцев (временна́я сфера); причину и следствие: благоприятное, нейтральное, неблагоприятное (этиологическая сфера); три части тела: голова, туловище, ноги

(анатомический план); три вида элементов стихий: огонь, земля, вода («элементный» план) и т. п. Таким образом, каждая треть М. д. определяется особым пучком признаков.

Горизонтальная структура образуется М. д. и объектами, размещенными по сторонам от него. Отчетливее всего она обнаруживается в связи со средней частью дерева — со стволом. Обычно по обе стороны от него находятся в основном симметричные изображения копытных и/или человеческих фигур (боги, мифологические персонажи, святые, жрецы, люди), ср. типичные ацтекские изображения М. д., где справа от него Солнечный Бог, а слева Бог Смерти, или сцены жертвоприношения в Древнем Двуречье и т. п. Такого рода композиции довольно прозрачно выступают и в более позднее время в произведениях христианского и буддийского искусства. Если вертикальная структура М. д. связана со сферой мифологического и космологического (прежде всего), то горизонтальная структура соотнесена с ритуалом и его участниками. Объект ритуала или его образ (напр., в виде жертвенного животного — коровы, оленя, лося и т. п., а ранее и человека, совмещенного с деревом) всегда находятся в центре, участники ритуала — справа и слева. Вся последовательность элементов по горизонтали должна пониматься как сцена ритуала, основная цель которого — обеспечение благополучия, плодородия, потомства, богатства. Сам же ритуал может трактоваться как прагматическая реализация мифа, проекция «мифологического» в сферу «ритуального». Поскольку горизонтальная структура М. д. моделирует ритуал, она передает не только объект, но и субъекта, воспринимающего этот объект, который в принципе может быть эквивалентен ему [ср. многочисленные образы божества на дереве, кресте, столпе и т. п. (О́дин в северной мифологии, кровавая жертва на дереве у кельтов, Христос и др.) или описания человека как дерева], т. е. и макрокосм и микрокосм. Таким образом, одни и те же элементы значения могут быть продублированы как средствами вертикальной, так и горизонтальной структуры. Тем не менее, основное назначение последней в том, чтобы различать центр и периферию, правое и левое, объект и субъект. Она же воплощает сюжет типа: некто (люди) делает нечто (приносит жертву) в отношении чего-то (животные, человек) в пользу кого-то (божество, М. д. и т. п.). Сам ритуал нередко становится ключевым мотивом мифа (ср., напр., жертвоприношения, совершаемые самими богами).

Значительное количество фактов позволяет реконструировать две горизонтальные оси в схеме М. д., т. е. горизонтальную плоскость (квадрат или круг, ср. *мандала*), определяемую двумя координатами — слева направо или спереди кзади. В случае квадрата каждая из четырех сторон (или углов) указывает направления (страны света). По сторонам или углам могут находиться соотносимые с главным мировым деревом в центре частные мировые деревья или мифологические персонажи, персонификации стран света, в частности ветры [ср. Эдду или «четверки» богов, напр., у ацтеков: бог востока (красный), бог севера (черный), бог запада, «пернатый змей» (белый), бог полуденного солнца, войны (синий), или, наконец, «четырех Перкунасов» и четырехликих божеств, ср. Збручский идол]. Представления об этой схеме могут дать ацеткские изображения М. д., вписанные в квадрат, шаманские бубны у лапландцев и других северных народов, мифологическая структура города или страны (напр., в Древнем Китае) и т. п. Эта же схема постоянно повторяется в ритуальных формулах; ср.: «Я вышел, на четыре стороны я принес жертву» («Сказание о Гильгамеше») или «На море на Океяне, на острове Буяне стоит дуб… под тем рунцом змея скоропея… И мы вам помолимся, на все на четыре стороны поклонимся»; «…стоит кипарис-дерево…; заезжай и залучай со всех четырех сторон, со стока и запада, и с лета и сивера: идите со всех четырех сторон… как идет солнце и месяц, и частые мелкие звезды»; «У этого Океана-моря стоит дерево карколист; на этом дереве карколисте висят: Козьма и Демьян, Лука и Павел» (русские заговоры). Та же четырехчастная схема, как известно, лежит в основе культовых сооружений, сохраняющих семантику своих элементов (ср. пирамиду, зиккурат, пагоду, ступу, церковь, шаманский чум, менгиры, дольмены, кромлехи и т. п.), в частности ориентацию по странам света. Ср. план мексиканской пирамиды в Теночтитлане: квадрат, разделенный на 4 части диагоналями, в центре — кактус с орлом, пожирающим змею; структуру алтаря, через который проходит ось мира, отмечающая сакральный центр (ср. алтарь под М. д.) и даже структуру целого поселения (*Roma quadrata* ‘квадратный Рим’). Нередка и «круглая» модель, иногда совмещающаяся с «квадратной» (ср. в одном древнекитайском тексте: «Дао Неба — кругл, а Дао Земли — квадратен»). Во многих случаях каждый отмеченный элемент горизонтальной структуры выделяется особым М. д., отсюда широкое распростра-

нение восьмеричных объектов (ср., напр., восемь попарно соединенных деревьев и восемь существ, связанных со странами света у боссо-сорокой в Судане; изображение мира в виде восьминогого лося у орочей на Дальнем Востоке; восемь ветвей дерева перед жилищем божества и восьмиугольная земля в якутских мифологических текстах; восемь божеств Птахов в древнеегипетской мемфисской версии мифа о творении и т. п.). Следует подчеркнуть, что горизонтальная структура схемы М. д. моделирует не только числовые отношения и страны света, но и времена года (весна, лето, осень, зима), части суток (утро, день, вечер, ночь), четыре века человечества, цвета, элементы мира (стихии, вещества), животное и растительное царство, социальные отношения (классы, в том числе и брачные, касты, социальные функции), этническую структуру «чужого» мира и т. п. Следовательно, и горизонтальная плоскость выступает как инструмент для универсальных классификаций архаичного типа (ср. «универсальный детерминизм» мифопоэтического сознания в исследованиях К. Леви-Строса). В этой связи уместно подчеркнуть, что горизонтальная структура позволяет различать освоенное (связанное с культурой) — неосвоенное (связанное с природой). Само М. д. в известном смысле и в определенных контекстах становится моделью культуры в целом, своего рода «деревом цивилизации» среди природного Хаоса. В частности, именно схема М. д. содержит в себе набор «мифопоэтических» числовых констант: т р и (членения по вертикали, триады богов, три героя сказки, три высшие ценности, три социальные группы, три попытки, три этапа любого процесса и т. п.) как образ некоего абсолютного совершенства, любого динамического процесса, предполагающего возникновение, развитие и завершение; ч е т ы р е (членения по горизонтали, тетрады богов, четыре стороны света, основных направления, времени года, космических века, элемента мира и т. п.) как образ идеи статической целостности; с е м ь как сумма двух предыдущих констант и образ синтеза статического и динамического аспектов Вселенной (ср. семичленную структуру Вселенной у индейцев зуньи; семь ветвей мирового дерева, шаманских деревьев, семичленные пантеоны и т. д.); д в е н а д ц а т ь как число, описывающее М. д. («Стоит дуб, на дубу 12 сучьев…» или «Стоит столб до небес, на нем 12 гнезд…» в русских загадках) как образ полноты.

В архаичных традициях существуют многообразные тексты, прямо или косвенно связанные с М. д. и позволяющие уточнить его ритуальное и мифологическое значение. Прежде всего такие тексты описывают основную сакральную ценность — само М. д., его внешний вид, его части, атрибуты, связи и т. п. В этих текстах М. д. изображается статично и, как правило, в изолированности от нужд человеческого коллектива. Однако есть тексты и иного рода: в них М. д. описывается в его функциональном аспекте и в связи с прагматическими целями. Как правило, тексты такого рода приурочены к ситуации основного годового праздника. Именно в этих условиях с особой последовательностью проявляется свойственный мифопоэтическому мировоззрению глобальный детерминизм, исходящий из тождества макро- и микрокосма, природы и человека. Для сознания этой эпохи существенно, реально лишь то, что сакрализовано, а сакрализовано лишь то, что составляет часть космоса, выводимо из него, причастно к нему. Только в сакрализованном мире известны правила его устройства в пространстве и времени. Вне его — царство случайности, хаос. М. д. как раз и отделяет мир космического от мира хаотического, вводя в первый из них меру, организацию и делая его доступным для выражения в знаковых системах текстов. Для мифопоэтического взгляда пространство и время негомогенны. Высшей ценностью (максимум сакральности) обладает та точка в пространстве и времени, где и когда совершился акт творения, т. е. центр мира, где стоит М. д. и «в начале», время творения. Это «начальное» творение должно воспроизводиться в ритуале, и уже само его воспроизведение гарантирует безопасность и процветание коллектива, так как во время ритуала как бы восстанавливается первоначальная жизненная сила (*мана*). «Центр мира» указывается М. д. и совпадает с центром ряда вписанных друг в друга сакральных объектов — космос, земля, страна, город (поселение), храм, алтарь и т. п. Во временно́м плане ситуация «в начале» повторяется во время праздника, когда солнце на стыке Старого и Нового года опишет свой годовой путь вокруг М. д. Праздник как раз и воспроизводит своей структурой порубежную ситуацию, когда пришедшим в упадок силам Космоса противостоят набравшие мощь силы Хаоса. Происходит роковой поединок, как «в начале», заканчивающийся победой космических сил и воссозданием нового (по образцу старого) мира. Праздничный ритуал имитирует эти стадии творения. Он

начинается с «перевертывания» всей системы противопоставлений (царь становится рабом, раб — царем, богатый — бедным, бедный — богатым, верх — низом и т. п.) и заканчивается восстановлением ее в прежней аранжировке. Различные тексты сохраняют следы этих двух процессов (ср. жанры небывальщины, парадокса, антитетически построенные загадки, оксюмороны и т. п.). Есть основания реконструировать один из архетипов текста, связанного с ритуалом вокруг М. д.: диалог на космогонические темы (от Хаоса до человека) с выделением последовательных этапов творения, вопросо-ответная форма, числовой принцип организации текста («первый», «второй»…), отождествление элементов мира (или М. д.) с частями тела, приурочение к рассказу о создании первочеловека. Ср. в Эдде: «Дай первый ответ … как создали землю, как небо возникло, открой мне? — Имира плоть стала землей, стали кости горами, небом стал череп, а кровь его морем. — Второй дай ответ … луна как возникла.., как создано солнце?..» и т. д. или перечисление (как ответ на вопрос) серии деяний: во-первых, установление Неба, во-вторых, установление Земли, в-третьих, приведение в движение Солнца… и т. д. (пехлевийский «Риваят», ср. «Бундахишн» и т. д.). Тексты этого типа с неизбежность приводят нас к так называемым *брахмодья* ведийской традиции — загадкам об основных элементах Космоса и ответам на них с установкой на исчерпывающее перечисление этих элементов. Такие словесные поединки с участием жрецов-поэтов приурочивались в Древней Индии к воздвижению *брахмана*, одного из предполагаемых вариантов М. д. (ср. воздвижение шаманского дерева в соответствующих традициях), и к переходу от Старого года к Новому. Ритуал совершался около брахмана, ашваттхи, фиговой пальмы или других образов М. д. Многочисленные примеры подтверждают, что ритуальное загадывание загадок, гадания часто совершаются именно в это время (ср. рождественские гадания и рождественскую елку). Вполне вероятно, что нисходящей схеме космологических текстов типа A → B, B → C, C → D… соответствует нисходящий порядок загадок, двояко отраженный в реальных текстах. Во-первых, загадки следуют обычно в порядке сотворения мира, его «оплотнения»: Хаос → Небо и Земля → Солнце, Месяц, Звезды → Время → Растения → Животные → Человек → М. д.и утварь и т. д. вплоть до загадок о загадках. Во-вторых, объект загадывания предыдущей смысловой

группы часто определяется через элементы следующей группы (и наоборот), напр.: «Что такое? Ни Неба, ни Земли...? — Хаос»; «Что такое? Солнце, Месяц, Звезды...? — Небо»... и т. д. Ответы на загадки как бы «просвечивают» элементы космического плана, моделируемые и М. д. В этой связи заслуживает особого внимания весь тот класс текстов, к которому принадлежит и загадочная «Голубиная Книга», сочетавшая глубокую архаику с книжно-ученым элементом христианского происхождения. Этот текст начинается серией вопросов («Отчего начался у нас белый свет? Отчего у нас солнце красное? ...»), которые сопровождаются ответами. Далее следует, по сути дела, иерархически организованное (в нисходящем порядке) описание устройства мира. Наконец, особенно существенно наличие в «Голубиной Книге» мотива происхождения частей Вселенной из членов человеческого тела (ср. *Пурушу* и т. п.) и намек на вариант М. д. («Вырастало тут древо сахарное …»). На основании текстов подобного рода можно, видимо, гипотетически восстановить и всю ритуальную схему, приуроченную к М. д.: 1) исходное положение — стык Старого и Нового года, мир распался в Хаосе; задача ритуала — интегрировать Космос из составных частей жертвы, зная правила отождествления, заданные мифопоэтическими классификациями; 2) жрец произносит текст, содержащий эти отождествления, над жертвой вблизи жертвенного столба или другого образа М. д., отмечающего сакральный центр мира; 3) загадки об элементах Космоса в порядке их возникновения и ответы на них; 4) обращение к М. д. как образу вновь созданного Космоса. Собственно мифологический аспект связан с присутствием всех богов, поединком между ними (или главным среди них) и их противником (чудовищем), распределением сфер и функций в организующемся мире между отдельными богами, мифологическими мотивами этиологического характера («как было создано небо?»; «почему ночью темно?»; «откуда пошли камни?» и т. п.).

Особая роль М. д. для мифопоэтической эпохи определяется, в частности, тем, что М. д. выступает как посредствующее звено между Вселенной (макрокосмом) и человеком (микрокосмом). Тем самым этот образ моделирует и то и другое и, следовательно, должен обладать средствами для установления правил соответствия между Вселенной и человеком. При их динамическом понимании становится возможным переход от микрокосма к макрокосму и наоборот. В пер-

вом случае человек как бы вводится в космос, проецируется на него, во втором, напротив, космос внедряется в человека, членит его соответственно своей собственной структуре. Образ М. д. как раз и является местом пересечения обоих потоков. Он гарантирует не только целостный взгляд на мир, но и определение человеком своего места во Вселенной, преодоление им своей эмпирической сущности как конечного существа. В этом смысле М. д. позволяет человеку выйти за пределы временности и конечности его природы. Почитание М. д. сложным образом соотносится с *культом деревьев* (см.).

ЛИТЕРАТУРА

Б. А. Латынин. Мировое дерево — древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы // Известия ГАИМК. Вып. 69. Л., 1933.

Д. К. Зеленин. Тотемический культ деревьев у русских и у белорусов // Известия АН СССР. Отделение общественных наук. 1933. № 6.

Он же. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.—Л., 1937.

В. Н. Топоров. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. 5. Тарту, 1971.

Он же. Из позднейшей истории схемы мирового дерева // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973.

Он же. «Світове дерево»: універсальний образ міфопоетичної свідомості // Всесвіт. 1977. № 6.

J. Fergusson. Tree and Serpent. L., 1880.

A. Evans. Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations // The Journal of Hellenic Studies. Vol. 21. 1901.

L. von Schroeder. Lebensbaum und Lebenstraum // Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte. Breslau, 1916.

A. J. Wensinck. Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia. Amsterdam, 1921.

G. Wilke. Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst // Mannus. Bd. 14. H. 1—2. 1922.

U. Harva. Der Baum des Lebens // Annales Acad. Scient. Fennicae. Ser. B. Vol. 16. Helsinki, 1922—1923.

R. Thurneysen. Der mystische Baum // Zeitschrift für celtische Philologie. 14. 1923.

S. Smith. Notes on «The Assyrian Tree» // Bull. of the School of Oriental Studies. 4. 1926.

P. Henry. L’«Arbre de Jessé» dans les églises de Bucovine. Bucureşti, 1928.

A. Jacoby. Der Baum mit den Wurzeln nach oben und den Zweigen nach unten // Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. 43. 1928.
E. Kagarow. Der umgekehrte Schamanenbaum // Archiv für Religionsgeschichte. 27. 1929.
A.K. Coomaraswamy. The Tree of Jesse and Indian Parallels or Sources // Art Bulletin. 11. 1929.
Idem. The Tree of Jesse and Oriental Parallels // Parnassus. 1935. January.
Idem. The Inverted Tree // The Quarterly Journal of the Mythic Society. 29. 1938.
R.M. Engberg. Tree Designs on Pottery with Suggestions concerning the Origin of Proto-Ionic Capitals // *H. G. May, R.M. Engberg*. Material Remains of the Megiddo Culture. Chicago, 1935 (The University of Chicago — Oriental Institute Publications. Vol. 26).
A. Nava. L'«Albero di Jesse» nella Cattedrale d'Orvieto e la pittura bizantina // Rivista del Reale Istituto d'Archeologia e Storia dell'Arte. 5. 1935—1936.
N. Perrot. Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et de l'Elam. P., 1937.
H. Danthine. Le palmier dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne. P., 1937.
H.G. May. The Sacred Tree on Palestine Pointed Pottery // Journal of American Oriental Society. 59. 1939.
B.M. Chaudhuri. The Cult of Vana Durgā, a Tree Deity // Journal of Royal Asiatic Society of Bengal. 11. 1943.
C.-M. Edsman. Arbor inversa // Religion och Bibel. 3. 1944.
M.B. Emeneau. The Strangling Figs in Sanskrit Literature // University of California Publications in Classical Philology. 13. 1949.
M. Barbeau. Totem Poles. I—II. Ottawa, 1950.
G. Widengren. The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion // Uppsala Univ. Årsskrift, 1951. Vol. 4.
F. Seitz. Die Irminsul im Felsenrelief der Externsteine. Pähl., 1953.
O. Viennot. Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne. P., 1954.
N. de Pierrefeu. Irminsul et le livre de pierre des Externsteine en Westphalie // Ogam. 7. 1955.
R. Linton. The Tree of Culture. N. Y., 1955.
F. Le Roux. Des chaudrons celtiques à l'arbre d'Esus Lucain et les Scholies Bernoises // Ogam. 7. 1955.
Eadem. Les arbres combatants et la forêt guerrière // Ogam. 11. 1959.
H. Lommel. Baumsymbolik beim altindischen Opfer // Paideuma. 6. 1958, № 8.
M. Haavio. Heilige Bäume // Studia Fennica. 8. 1959.
F.D.K. Bosch. The Golden Germ. The Hague, 1960.
F. Hančar. Der heilige Baum der Urartäer in vorarmenischer Zeit // Handes Amsorya. 10—12. 1961.
Idem. Das urartäische Lebensbaummotiv // Iranica Antiqua. 6. 1966.

L. Czer. Der mythische Lebensbaum und die Ficus Ruminalis // Acta Antiqua. 10. 1962, № 4.
V. Pâques. L’arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du Nord-Ouest africain. P., 1964.
F.B.J. Kuiper. The Bliss of Aša // Indo-Iranian Journal. 8. 1964.
G. Calame-Griaule. La thème de l’arbre dans les contes africains // SELAF 16. 1969.
E.A.S. Butterworth. The Tree at the Navel of the Earth. Berlin, 1970.
E. Esin. Le symbôle de l’arbre dans l’iconographie turque // XXIX Congrès International des Orientalistes. Résumés des Communications. P., 1973.
V.N. Toporov. L’«albero universale». Saggio d’interpretazione semiotica // Ricerche semiotiche. Torino, 1973.
M.D. Taylor. Three Local Motifs in Moldovian Trees of Jesse // Revue des Études Sud-Est Européennes. 12. 1974.
R. Cook. The Tree of Life. Image of the Cosmos. N. Y., 1974.
A.M. Nasta. L’«Arbre de Jessé» dans la peinture sud-est européenne // Revue des Études Sud-Est Européennes. 14. 1976.

МИ́ТРА, **МИ́ФРА** (авест. *Miθra-*, букв. ‘договор’, ‘согласие’), древнеиранский мифологический персонаж, связанный с идеей договора, а также выступающий как бог солнца. М. принадлежит по своему происхождению к индоиранскому пантеону (ср. вед. *Mitrá*), само имя восходит к индоевропейскому корню **mi-* : **mei-*, имеющему отношение к обозначению идеи посредничества, взаимности, обмена (и меры), закономерности, согласия, состояния мира, дружбы, симпатии. Культ М. получил чрезвычайно широкое распространение: образ М. внедрился (в непосредственном или косвенном виде) в самые разные культурно-исторические традиции и религиозно-мифологические системы.

Древнейшие и наиболее надежные сведения о М. содержатся в «Авесте», прежде всего в «Яште» X [«Митра- (Михр-) Яшт»]. Первоначальность договорной функции М. для авестийской традиции не вызывает сомнений. Именно об этом говорит Заратуштре создавший М. *Ахурамазда*: «негодяи (нечестивцы), которые лживы по отношению к договору, приводят к гибели всю страну… Никогда не нарушай договора, о ты, из рода Спитамов, независимо от того, заключил ли ты его с носителями лжи или обладающими правдой последователями истинной веры, ибо договор имеет силу и в отношении носителей лжи, и в отношении носителей правды» (X, 2) и далее: «Быстрых лошадей дает М., обладающий широкими пастби-

щами для скота, тем, кто не лжив к договору» (X, 3). [Ср. игру слов, относящуюся к теме М. и договора: букв. «Договор… дает… тем, кто не лжив к договору», которая, как и другие подобные случаи, дала основание не только для понимания М. как персонифицированного абстрактного понятия договора (А. Мейе и др.), но и для предложения во всех контекстах такого рода переводить *miθra*, *mitra* не как имя собственное, а как «договор» (П. Тиме — применительно к ведийскому материалу, с еще большим основанием это заключение могло бы быть приложено к ряду авестийских примеров).] Связь М. с договором, с присутствием при нем и как бы гарантией его соответствия космическому закону или даже понимание М. как воплощенного договора подтверждаются и многими другими примерами. Ср.: «Яшт» X, 45 (прославление М., у которого на каждой высоте, на каждом месте для обзора сидят восемь служителей как наблюдатели договора, следящие за нарушителем договора), 109 [о тех, кто умиряет (приводит в состояние мира) с помощью М., почитая договор)], 111, 116 сл. («двадцатикратен договор между двумя друзьями…», ср. древнеинд. *mitra*- 'друг'), «Видевдат» 4, 2 сл. М. — верховный страж договора: он следит за ним тысячью восприятий («Яшт» X, 35, 107), десятью тысячами глаз, тысячью ушей (X, 7, 91, 141), десятью тысячами шпионов (X, 24, 60). Античные источники свидетельствуют о персидском обычае клясться М.

Договорная функция М. объясняет и ряд других мотивов, в которых он упорядочивает, организует землю и жизнь на ней. Социальный аспект деятельности М. особенно очевиден, в нем отчасти можно видеть отражение той мифопоэтической историософии и установки на создание квазиисторической схемы, которые отличали иранскую культурно-религиозную традицию. М. гарантирует устойчивость и согласие между людьми, охраняет страну от раздора и несчастья, если в ней чтут договор, и разрушает страны и наказывает врагов, если они не чтут договор, нарушают его, служат лжи. М. объединяет людей, помещает их на их собственное, правильное (то есть в соответствии с правилом, законом выбранное) место (этот мотив отражает глагол *yӑt*-, «митраический» глагол, по Э. Бенвенисту), защищает страны в зависимости от выбора правильного места по отношению к М. и уничтожает те страны, которые отказываются от этого выбора и бросают М. вызов (X, 78). Один из наиболее интересных эпитетов М. — «выпрямитель линий (границ)» (karšō.rāzah,




Слева — Рождение Митры. Барельеф. Рим.
Справа — Митра. Барельеф. Рим

X, 61) не только намекает на возможную примиряющую роль М. при спорах о границах, но в конечном счете — позволяет, очевидно, восстановить для него более древнюю функцию царя-жреца, принимающего участие в ритуальных измерениях, которые подтверждают следование универсальному закону, правде (*rāzah*- отражает корень, давший также название царя в древнеиндийском — *rājan* и латыни — *rex*). Подобные фрагменты подчеркивают посредническую роль М., его функцию различения добра и зла, правды и лжи. В этом смысле М. — божество, определяющее некую морально-нравственную границу.

Особая устойчивость договорной функции М. доказывается рядом примеров широчайшего пространственно-временнóго диапазона. Ср. наличие этой же функции у ведийского М., употребление имени *Mi-it-ra*… в договоре Маттивацы, переднеазиатского правителя середины II тысячелетия до н. э., упоминание М. в согдийских правовых документах. Русское «мир», «община» как обозначение социальной структуры, имеющей, в частности, функции, сопряженные с договором, связано с М. С М. связано индоиранское божество **Bhaga* [авест. *miθrā^h bāγa^h*, Митра Бага (бог), согдийск. *myšyy βγyy*, ведийск. *mitra-bhaga*-; этой паре точно соответствует русское *мир да бог*], ведавшее распределением благ, доли, части; согдийский

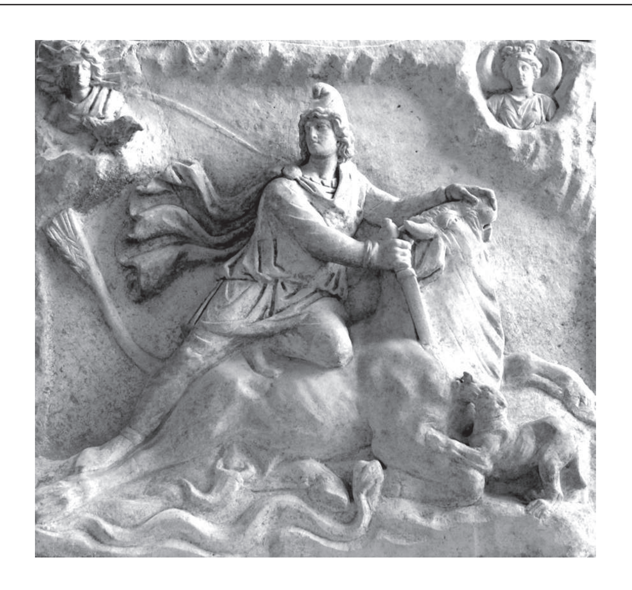
Bγ, восходящий к Баге, выступает как бог свадьбы (В. Б. Хеннинг). В свадебном ритуале М. и Бага, видимо, соперничают друг с другом и являются двумя гарантами брачного договора; не исключено, что М. обеспечивал душевное согласие и мир, тогда как от Баги зависели имущественные статьи договора. Для среднеиранского периода (по меньшей мере) параллелизм и разные формы притяжения между М. и Багой несомненны (ср., например, пехл. *mihragān*, название посвященного М. праздника, при согдийском названии аналогичного праздника *bayagan*; или храм М. в армянской деревне Багааридж и т. п.).

М. — устроитель не только социального, но и природного космоса. Он связан с водами, с *Апам-Напатом* (иногда выступает в ипостаси Апам-Напата), с солнцем, он хозяин широких пастбищ и наполнитель вод, благодаря ему идут дожди и вырастают растения (X, 61), он «дающий жизнь» и «дающий сыновей», распределяет жир и стада, делает удобным и благоприятным существование, обеспечивает собственность истины, исполняет мольбы и просьбы (X, 65). М. обеспечивает домами, женщинами, колесницами (X, 30), богатством, счастьем, телесным здоровьем, комфортом, потомством (X, 108). М. связан с богиней плодородия *Ардвисурой Анахитой*, вместе с Рашну и Сраошей (ср.-перс. Рашн и Срош) выступает судьей над душами умерших на мосту Чинват, в его окружении также бог ветра (под разными названиями), *Веретрагна*.

В авестийской мифологии мотивы связи М. с солнцем не могут считаться основными, в ней налицо лишь известные предпосылки для формирования солярной функции М. Тем не менее и в «Авесте» нельзя пройти мимо таких фактов, как эпитеты М. «исполненный собственного света», «сияющий» (X, 44), «блестящий» и т. п. (ср. также «Яшт» X, 142, 143; «Видевдат» 19, 28), мотивы бессонного, всегда бодрствующего (как и солнце) М. (X, 7, ср. X, 103, где М. неусыпно и бдительно стережет творения Мазды, наблюдает за ними), смежности М. и солнца во времени (М. является раньше солнца на рассвете и остается позже его на закате, ср. X, 95, 141), таких атрибутов М., как кони и колесница (ср. X, 136). В других иранских традициях М., однако, несомненно выступает как божество солнца или даже просто как обозначение солнца. ср. согдийск. *myšyy bγyy*, которое употреблялось именно в этом значении, что приобретает особый смысл в связи с мотивом солнца как свидетеля брачного со-

юза и договора во многих традициях, парфянск. *myhr* (= *mihr*), «солнце», заимствованное и новоперсидским языком — *mihr* (многие поздние античные и восточные источники и персидского М. описывают как солнечного бога), йидга *mīra*, «солнце», и т. п. Показательно, что в парфянских и согдийских манихейских текстах так называемый Третий посланник носит соответственно названия *myhryzd* и *myšyy βγyy*, связанные с именем М. (ср. роль Третьего посланника как солнечного божества, которое должно завершить освобождение плененного света). Среднеперсидский *myhryzd* обозначал манихейского Живого духа, что также характерно, если учитывать мотив М. — носителя жизни (ср. его сближения с *Гайомартом*), а также наличие общей у них демиургической функции. Возможно, именно из восточноиранской среды было заимствовано имя мансийского солнечного божества *Мир-сусне-хум*. Таким образом, одно из важнейших отклонений части восточноиранской традиции от «Авесты» состояло в формировании новой ипостаси М. — бога солнца (при этом иногда у М. оставались и договорные функции, а в других случаях они более или менее автоматически передавались солнцу как трансформации М.). Солярная функция М. объясняет многочисленные примеры синкретических образов М.-Гелиоса в митраическом искусстве (иногда М. отождествлялся через мотив огня и с Гефестом).

Исходным пунктом в выяснении мифологической предистории образа М. следует считать наличие пары соответствующих божеств в иранской и индийской традициях: Митра — Ахурамазда в «Авесте» и Митра — Варуна в «Ригведе». В этой паре, связываемой с магико-юридической функцией (согласно выдвинутой Ж. Дюмезилем теории трех функций богов) и поколением «старых богов», Ахурамазда (соответственно Варуна), видимо, моделировал в индоиранский период в основном космологические элементы вселенной, а М., очевидно, ведал социальной организацией людей и соответственно устройством «человеческой» вселенной, осуществлял медиационную (посредническую) функцию между верхом и низом, небом и землей, внешним и внутренним пространством, божественным и человеческим. Подобная схема объясняет возникновение следующей по времени стадии в истории М. — превращение его в бога договора. В ходе подобной эволюции М. мог иногда приобретать и некоторые черты, первоначально присущие его соседу по божест-



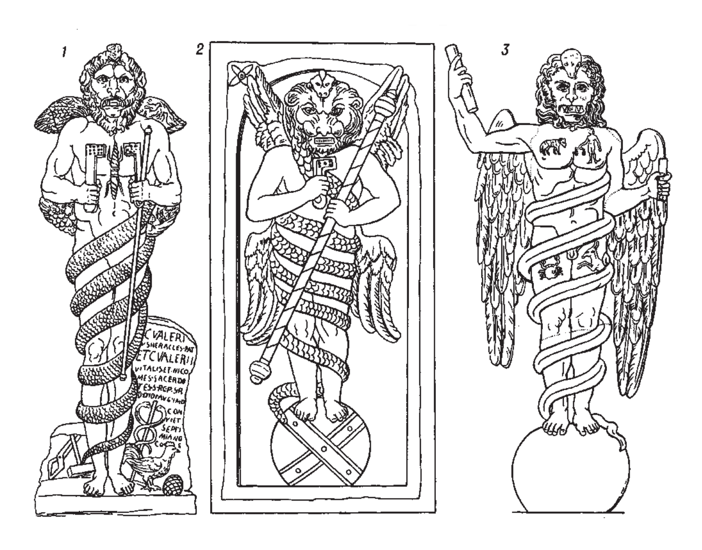
Митра, убивающий священного быка. Барельеф.
Рим. II—III в. Лувр

венной паре. Так, видимо, объясняется причастность авестийского М. к войне, к разрушительным, недружественным действиям, даже к убийству (таков, например, мотив убийства быка, ставший своего рода символом митраической мифологии к западу от Ирана; ср. древнеиндийскую мифологему о М., вместе с другими богами принимающем участие в убийстве Сомы), связь с водами, первоначально характерная для второго члена пары (ср. Варуну как повелителя первозданных вод), связь с ночным небом (одежда М. иногда изображается как звездное небо), с глубиной и тайной (в «Яште» X, 25 почтение воздается «глубокому ахуру»). В результате реформы Заратуштры Ахурамазда обрел статус единственного главного бога, а М. потерял свое место рядом с ним, был исключен даже из круга его ближайших помощников *Амеша Спента* (имя М. не встречается в «Гатах») и нашел себе место среди помощников Ахурамазды более низкого ранга, *язатов*. Тем не менее М., видимо, было выделено место в зороастрийском календаре (месяц жертвоприношений багаядиш, ср. *baga*-). Не исключено, что намерения Заратуштры в отношении М. могли быть еще более радикальными. Среди других изменений характеристик М. после реформы Заратуштры — устра-

нение у М. функций бога войны, актуализация тавроктонической темы (из крови убиваемого быка произрастают растения, она увеличивает плодородие и жизненную силу, ср. особую роль в культе М. жертвоприношения животных), появление образа «утроенного» М., то есть большого М. с двумя малыми М. со светильниками (олицетворения утренней и вечерней зари Кауто и Каутопат), формирование мифологемы солнце (свет) из камня (скалы), мотив конного М. и т. п. М. [возможно, как солнце, объятое космическими водами, ср. мотив золотого зародыша (яйца) в бездне мировых вод] отождествлялся с орфическим первородным божеством Фанесом, рожденным из яйца, брошенного в воды. Об этом свидетельствуют некоторые посвятительные надписи (ср., например, формулу: «Зевсу — Гелиосу — Митре — Фанесу»), произведения искусства, например барельеф с изображением юноши (М.-Фанеса) из Моденского музея. Многие изображения М. содержат также детали, объединяющие М. (и Фанеса) с богом времени *Зерваном*.

В связи с распространением за пределами Ирана (особенно в Римской империи) культа М. и посвященных ему ритуалов (митраические мистерии), ритуальных сооружений (митрейоны; есть предположение, что Бехистунская скала еще в доахеменидское время могла быть местом культа М.), изображений и скульптур, мотивов и сюжетов, языковых образов и имен с соответствующим корнем [они весьма обильны и в самом Иране (ср. уже персеполитанский ономастикон), и далеко за его пределами] обращают на себя внимание чрезвычайная легкость усвоения культа М. (в частности, видимо, в военной среде; ср. особую популярность М. у римских легионеров от Евфрата до Рейна; в Дура-Европосе почитали М. одновременно с Юпитером, в других случаях отождествляли с Зевсом) и быстрая трансформация образа М. (так, в Армении М. дал имя Мгеру, герою эпоса о сасунских богатырях, убивающему, в частности, черного быка, см. в статье *Михр*).

В самом Иране эволюция образа М. не закончилась реформой Заратуштры. Ахемениды, несомненно, чтили М. Он упоминается вместе с Ахурамаздой и Ардвисурой Анахитой в надписях Артаксеркса II и III, Ксенофонт сообщает о поклонении М. Кира Младшего, Ктесий — о жертвоприношениях М., совершаемых персидскими царями, Курций Руф — о поклонении Дария III М., солнцу и вечному огню. Видимо, М. почитали и ранние Ахемениды. Сохраняется



1—3. Митра с головой льва. Мрамор. Рим



Митра на цветке лотоса (фигура слева). Фрагмент сасанидского наскального рельефа. Конец IV в. Таге-Бостан

культ М. и в эпоху Сасанидов. Эволюцию характеристик М. довольно полно отражает нумизматический материал. На кушанско-сасанидских монетах, на ранних монетах Хормизда I М. вручает правителю символы власти (на более поздних это делает Ахурамазда). Иногда М. изображается стоящим на цветке лотоса (рельеф из Таге-Бостана), что обнаруживает тяготение к буддийским иконографическим приемам (ср. притяжение М. и *Майтреи* как ипостаси Будды); на греко-бактрийских монетах Деметрия (II в. до н. э.) прослеживаются отчетливые следы синтеза образов Геракла и М. Монеты кушанских правителей Канишки и Хувишки (конец I—II вв. н. э.) позволяют судить о формировании пантеона, в котором рядом с М. оказываются бог луны Мах, бог ветра Вадо, бог огня Атшо, иногда Фарро и т. п. Известен вклад образа М. и в формирование некоторых аспектов раннехристианского учения и ряда предшествовавших ему концепций.

ЛИТЕРАТУРА

К. В. Тревер. Отражение в искусстве дуалистической концепции зороастризма // Труды Отдела Востока Гос. Эрмитажа. [Т.] 1. Л., 1939: 243—254.

В. Н. Топоров. Еще раз о природе ведийского Митры в связи с проблемой реконструкции некоторых древних индоиранских представлений // Тезисы докл. во Второй летней школе по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1966: 50—52.

Он же. О семиотическом аспекте митраической мифологии в связи с реконструкцией некоторых древних представлений // Semiotyka i struktura tekstu. Wrocław, 1973: 357—371.

Г. А. Кошеленко. Ранние этапы развития культа Митры // Древний Восток и античный мир. М., 1972: 75—84.

E. Windischmann. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients. Lpz., 1857.

A. Hillebrandt. Varuna und Mithra. Breslau, 1877.

F. Cumont. Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. T. 1—2. Brux., 1896—1899.

Idem. Les mystères de Mithra. 3 ed. Brux., 1913.

Idem. Die Mysterien des Mithra. 3 Aufl. Lpz.—B., 1923.

Idem. Mithra et l’Orphisme // Revue de 1’histoire des religions. 1934. [5.] 109.

J. Hertel. Die Sonne und Mithra im Awesta. Lpz.—Haessel, 1927.

J. Leipoldt. Die Religion des Mithra. Lpz., 1930.

A. Christensen. Les Kayanides. Kbh., 1931.

F. Saxl. Mithras. B., 1931.

Ch. Autran. Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme. P., 1935.
H. S. Nyberg. Die Religionen des alten Iran. Lpz., 1938.
G. Dumézil. Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté. P., 1948.
W. B. Kristensen. Het Mysterie van Mithra. Amst., 1946.
M. Lommel. Mithra und das Stieropfer // Paideuma. 1949. № 3: 207—218.
L. Campbell. Typology of Mithraic Tauroctones // Berytus. 1954. T. 11.
P. Thieme. Mitra and Aryaman. New Haven, 1957.
The Avestan Hymn to Mithra / With an Introduction, Transl. and Commentary by I. Gershevitch. Cambr., 1959.
M. J. Vermaseren. Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae. T. 1—2. Hague, 1956—1960.
Idem. Mithras, de geheimzinnige god. Amst.—Brux., 1959.
Idem. Mithras, Geschichte eines Kultes. Stuttg., 1965.
F. B. I. Kuiper. Remarks on the Avestan Hymn to Mithra // Indo-Iranian Journal. 1961. Vol. 5. № 1: 36—60.
Idem. Ahura Mazdā «Lord Wisdom» // Ibid. 1976. Vol. 18. № 1: 25—42.
J. Duchesne-Guillemin. La religion de 1'Iran ancient. P., 1962.
G. Widengren. Die Religionen Irans. Stuttg., 1965.
W. Blawatsky, *G. Kochelenko*. Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la Mer Noire. Leiden, 1966.
R. Frye. Mithra in Iranian History // Mithraic Studies. Vol. 1—2. Manchester, 1975.
W. Belardi. Studi mithraici e mazdei. Roma, 1977.

МИТРА́ (др.-инд. *Mitrá*, букв. ‘друг’, понимаемый как второй участник договора; в средн. роде — ‘дружба’, ‘договор’) — бог, связанный с договором, людьми, солнцем, один из *Адитьев*. В РВ ему посвящен один гимн (III, 59). Гораздо чаще М. образует с *Варуной* пару, рассматриваемую как нечто целостное и единое. М. (как и Варуна) — сын *Адити* и Дакши (VII, 66, 2; VIII, 25, 5). М. (один или вместе с Варуной) заполняет воздушное пространство, удерживает небо и землю, укрепляет небо и солнце, заставляет его восходить (IV, 13, 2; ср. призывы к М. при восходе солнца), охраняет оба мира, несет богов (III, 59, 8). Солнце — глаз М. и Варуны (VI, 51, 1; VII, 61, 1). Связь с солнцем и небом объясняет мотивы небесной езды (ср. также путь М., V, 64, 3) и всевидения и ряд атрибутов — коней, колесницу, золотой трон, мед, сому и т. п. (ср. связь с обильными молоком коровами, в частности, как образом дождевых облаков). Особенно подчеркивается, что М. бог дружбы (I, 21, 3), он друже-

ствен, миролюбив и милосерд к людям, в частности, к певцам; он защищает их и помогает им, приносит им богатство. Основное его действие — объединение людей (III, 59, 1, 5; VII, 36, 2 и др.) в особую социальную структуру и установление договора с ними, который соотносится с универсальным космическим законом *рита* (*ṛta*) и с движением солнца. М. следит за виной и ее отсутствием (V, 62, 8), карает грехи, он господин истины (Майтр.-Самх. II, 6, 6) и руководитель людей в сфере социального и морального (РВ I, 139, 2). Вместе с Варуной М. воплощает логико-юридическую функцию (в частности, они стражи морального порядка — *dharman* и обладатели магической асурской силы, им открыты все тайны) и прежде всего идею договора (Тиме предлагает понимать само слово не как имя собств., а как обозначение договора). Неслучайно, что имя используется в клятвах при договорах уже с сер. II тысячелетия до н. э. (Передняя Азия; ср. также более поздние согдийские договоры или русские договоры со ссылкой на *мир*, слово, связанное с именем М.). Несмотря на то, что М. и Варуна образуют пару и разделяют друг с другом ряд общих характеристик, они уже в ведийский период различаются в ряде отношений. В брахманах эти различия превращаются уже в стройную систему противопоставлений: М. и Варуна различаются как благой — неблагой, правый — левый, близкий (внутренний) — далекий (внешний), восточный — западный, связанный с солнцем — с луной, с днем — с ночью, с летом — с зимой, с огнем — с водой (ср. два вида клятвы — при огне и при воде), белый — черный (ср. цвет жертв, приносимых М. и Варуне), видимый — невидимый, связанный с космосом — с хаосом, коллективный — индивидуальный, социальный — природный, юридический — магический. Таким образом, М. и Варуна в известной степени становятся классификаторами в модели мира древних индийцев. Вместе с тем между ними существуют и связи иного рода. Варуна, воплощающий собою мировой океан, космические воды, объемлет космос извне. Все остальное, в том числе солнце, огонь как образы М. помещены внутри («Варуна в воды поместил огонь, в небо — солнце», РВ V, 85, 2). М., как и солнце, именуемое «златокрылым посланцем Варуны» (X, 123, 6), в этом отношении напоминает мифологический мотив о золотом зародыше (яйце) в бездне мировых вод (с чем можно сравнить поздние отождествления М. с первородным божеством Фанесом, вышедшим из яйца; ср. образ

крылатого М.). Именно Варуна проложил путь для солнца. Видимо, на основании этих мотивов можно восстановить ядро космогонического мифа с участием М. и Варуны. В некоторых версиях мифа о Пururавасе и Урваши (ср. Вишну-Пур. IV) М. выступает как муж Урваши, любившей Варуну; у нее два сына Агастья и Васиштха, будущие великие мудрецы. Узнав об измене Урваши, М. изгнал ее с небес и проклял, предсказав ей жизнь среди людей и брак со смертным. В Тайтт.-Самх. II, 1, 9, 5 отмечен мотив — М. успокаивает Варуну, в Рам. VII, 56, 12, 23—26 — помогает Варуне. Вообще в более поздней литературе тесная связь М. и Варуны входит в пословицу (Мбх. XIV, 59, 15; Хариванша II, 101, 10). Из других связей М. (кроме Адитьев) подчеркиваются отношения с Агни, Сомой, Вач (РВ X, 125, 1), Индрой, который наказывает тех, кто грешат против закона М. и Варуны (X, 89, 8—9). В Упанишадах М. встречается только в перечислениях. Позже упоминается М. как мудрец, сын Васиштхи. — Индоиранские истоки образа М. очевидны. В иран. мифологии М. (*Miθra*) выступает чаще всего как бог солнца, хотя последние работы (Гершевич и др.) вскрыли у М. и функции договора, социального единения и т. п. (что, между прочим, отражено и в иранской ономастике). В дальнейшем образ М. проникает в религию и культы Передней Азии, Сев. Африки, Греции, Рима и даже окраин тогдашнего цивилизованного мира (Испания, Галлия, Британия, Германия, Дания и т. д.). Переживания образа М. отмечены и у ряда народов Сибири и Центр. Азии (обские угры, тюрки, енисейцы, монголы и др.). Естественно, что в разных традициях образ М. претерпевал значительные изменения, входил в различные ряды отождествлений, сохраняя, тем не менее, свои основные черты. Исключительность судьбы индо-иран. Митры проявляется не только в чрезвычайно широком распространении его культа во времени и пространстве и во внедрении его в самые разные культурно-исторические традиции, но и в необыкновенной способности к вхождению в синкретические построения, в особой его роли в искусстве, литературе и языке, в поражающем многообразии ипостасей М. (бог, герой эпоса, исторический персонаж, элемент космической и социальной системы, целый раздел словаря, включающий в себя названия ритуальных зданий, атрибутов, временны́х понятий, особых состояний и т. п.).

ЛИТЕРАТУРА

В. Н. Топоров. Еще раз о природе ведийского Митры в связи с проблемой реконструкции некоторых древних индо-иранских представлений // Тезисы докладов во Второй летней школе по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1966: 50—52.

Он же. О семиотическом аспекте митраической мифологии в связи с реконструкцией некоторых древних представлений // Semiotyka i struktura tekstu. Wrocław, 1973: 357—371.

Ригведа. М., 1972: 148—152, 309—315.

G. Dumézil. Mitra-Varuṇa. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté. P., 1948.

H. Lommel. Mithra und das Stieropfer // Paideuma. 3. 1949: 207—218.

P. Thieme. Mitra and Aryaman. New Haven, 1957.

É. Benveniste. Mithra aux vastes pâturages // Journal Asiatique. T. 248. 1960: 421—429.

Leroy A. Campbell. Mithraic Iconography and Ideology. Leiden, 1968.

МОДЕЛЬ МИРА (мифопоэтическая). — В самом общем виде можно сказать, что М. м. является сокращенным и упрощенным отображением всей суммы представлений о мире внутри данной традиции, взятых в их системном и операционном аспектах (см. ниже). Таким образом, М. м. не относится к числу понятий эмпирического (так называемого «этического») уровня, но является конструктом, выводимым в результате определенных процедур обобщения, трансформации и вывода, примененных к эмпирическим данным; следовательно, понятие М. м. соотносится с более высоким и абстрактным уровнем (так называемым «эмическим») анализа, являющимся объектом культурной антропологии, но не этнографии как таковой. Это обстоятельство объясняет отсутствие прямой, непосредственной и однозначно-автоматической связи между конкретными фактами и строимой на их основе М. м. или ее фрагментами. Введение понятия М. м. в сферу гуманитарных наук знаменует новый этап в науке о человеке и его духовной культуре, а само выявление и описание М. м. становится настоятельной задачей научного исследования. Смысл введения понятия М. м. не только в том, что с его помощью дается более простая (экономная), наглядная и логически непротиворечивая картина, но и, главным образом, в том, что конструируемое состояние вскрывает с и с т е м у, лежащую в основе всей совокупности представлений о мире, которые на эмпи-

рическом уровне могут не обнаруживать всей полноты и сложности связей между элементами. Вскрытие же системы, реализуемой как М. м., позволяет не только определить и описать эти связи между элементами (притом как относящиеся к поверхностной структуре, так и те, что принадлежат глубинным уровням), но и сформулировать операционные (т. е. относительно простые, поддающиеся автоматизации и объективной верификации и контролю) правила перехода от системы к эмпирически наблюдаемым фактам (процесс «порождения» элементов эмпирического уровня) и от последних к системе (процесс восхождения к уровню конструктов). Системность и операционный характер М. м. дает возможность на синхронном уровне решить проблему тождества (различение инвариантных и вариантных отношений), а на диахроническом уровне установить зависимости между элементами системы и их потенциями исторического развития (связь «логического» и «исторического»). Эвристическая ценность понятия М. м., его объективный характер и высокая степень доказательности объясняются, в частности, и тем, что сами носители данной М. м. могут не осознавать ее во всей полноте (т. е. записывать некоторые ее фрагменты на уровне «бессознательного» или не осознанного вполне) и поэтому удерживать ее в сохранности от того «возмущающего» эффекта автоинтерпретации, который неизбежно связан с любыми попытками метаязыковых операций над некоей совокупностью фактов.

Понятие М. м. в данном случае нуждается в некоторых уточнениях. Прежде всего речь идет о М. м., выработанной человеком (*homo sapiens*) в определенный период своего развития — условно после неолитической революции, т. е. после начала усиленных контактов человека с природой, приведших к одомашниванию диких животных, появлению земледелия, гончарного производства, ткачества и, видимо, после того, как человек определенным образом осознал взаимосвязь между его целенаправленной деятельностью и соответствующими изменениями в окружающем мире. Соотношение «действие» → «изменение» (новое состояние) → «действие, учитывающее достигнутое состояние» привело к осознанию механизма обратной связи между элементами этой схемы и способствовало в дальнейшем возникновению идеи развития и началу создания ноосферы. Верхней границей мифопоэтической эпохи, М. м. которой описывается здесь, можно считать эпоху, непосредственно

предшествующую созданию великих цивилизаций Ближнего Востока, Средиземноморья, Индии и Китая, применительно к которым можно уже говорить о появлении письменности и о началах научного знания. Разумеется, что многие элементы мифопоэтической М. м. могут быть установлены и для более раннего периода (в частности, для верхнего палеолита) и особенно для эпохи названных великих цивилизаций, включая и круг античной культуры. Существенно уточнить и понятие «мир», модель которого описывается. Под «миром» целесообразно понимать человека и среду в их взаимодействии. В этом смысле «мир», который может пониматься как пассивная память машины, есть результат переработки информации и о среде и о самом человеке (последнее обстоятельство нередко упускается из вида, хотя роль информации человека о самом себе исключительно важна: существуют многочисленные и весьма убедительные примеры того, как «человеческие» структуры и схемы экстраполируются на «среду», которая описывается на языке антропоцентрических понятий). Переработка информации о мире человеком предполагает дешифровку осмысленного сообщения, что вводит нас в ситуацию акта коммуникации человека и природы. Для мифопоэтической М. м. существен тот вариант, в котором природа представлена не как результат переработки первичных данных органическими рецепторами (органы чувств), а как результат вторичной перекодировки первичных данных с помощью знаковых систем. Иначе говоря, М. м. реализуется в различных семиотических воплощениях, ни одно из которых для мифопоэтического сознания не является полностью независимым, поскольку все они скоординированы между собой и подчинены (или образуют) единую универсальную систему.

Мифопоэтическая М. м. восстанавливается на основании соответствующих представлений о мире, о которых можно судить по самым разнообразным источникам — от данных палеонтологии и биологии до сведений по этнографии современных архаических коллективов (напр., австралийские туземцы и под.), пережиточных представлений в сознании современного человека, данных, относящихся к языку, символике сновидений и более глубоких сфер бессознательного, художественному творчеству и т. п., в которых могут быть обнаружены или реконструированы архаические структуры (включая и архетипы).

Период, для которого целесообразно говорить об относительно единой и стабильной М. м., принято называть космологическим и/или мифопоэтическим, поскольку основное содержание наиболее репрезентативных и влиятельных текстов (в семиотическом смысле) этого периода состоит в борьбе космического упорядочивающего начала с хаотическим деструктивным началом, в описании этапов последовательного сотворения мира, а основной способ понимания мира и разрешения противоречий обеспечивается мифом, мифологией, понимаемой не только как система мифов, имеющих дело с дискретными единицами, но и — главное — как особый тип мышления, хронологически и по существу противостоящий историческому и естественнонаучному типам мышления (ср. исследования Леви-Строса, Элиаде, Франкфорта и др.), и ритуалом, ориентированным на непрерывное и целостное. Космологическая схема (см. *Космологические представления и космогонические мифы*) в наибольшей степени определяет такую М. м. О ней лучше всего можно судить по полным синтезированным вариантам, относящимся обычно уже к стадиально более поздним периодам (ср. древнеегипетские, шумерскую, вавилонскую, древнееврейскую, древнеиндийские, древнекитайские, сибирские, америндские, полинезийские и другие версии творения). Соответствующие тексты часто состоят из двух частей. Первая посвящена тому, что было «до начала» (т. е. до акта творения), описанию хаоса, характеризуемого обычно серией общенегативных суждений типа «Тогда не было ни сущего, ни не-сущего; ни неба; ни земли; ни дня, ни ночи; ни жизни, ни смерти...» или «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною…» Вторая часть схемы, напротив, состоит из серии положительных суждений о последовательном сотворении элементов мироздания в направлении от общего и космического к более частному и человеческому. Ср. обычные последовательности типа: отделение Хаоса от Космоса, неба от земли, вод от земли; возникновение Солнца и Месяца, светил, ветров; появление основных элементов ландшафта, камней, растений, животных; возникновение человека («первочеловека», первого культурного героя, основателя традиции и т. д.), социальной иерархии, структура которой обусловливается различными функциями, социальных институций, культурной традиции и т. п. Для структуры подобных текстов характерны следующие особенности: 1) построение текста как от-

вета (или серии ответов) на вопрос; 2) членение текста, заданное описанием событий (составляющих акт творения), которые отражают последовательность временны́х отрезков с указанием начала; 3) описание последовательной организации пространства (в направлении извне внутрь); 4) введение операции порождения для перехода от одного этапа творения к следующему; 5) последовательное нисхождение от космологического и божественного к «историческому» и человеческому; 6) как следствие предыдущего — совмещение последнего члена космологического ряда с первым членом исторического (или хотя бы квази-исторического) ряда; 7) указание правил социального поведения и, в частности (нередко), правил брачных отношений для членов данного коллектива и, следовательно, схем родства. Последняя особенность нуждается в особом разъяснении. Схемы родства, актуальные для любого, даже самого архаического из человеческих коллективов, отражены в предании, языке, правилах социального поведения (включая временной и пространственный аспекты его) и т. д. Эти схемы, как и правила брачных отношений, нужно рассматривать как переинтерпретацию в социальных терминах проблемы продолжения коллектива в потомстве и регулирования половых связей. Социальные структуры, возникающие на этой основе, определяют собой широчайший круг фактов, актуальных для коллектива: организация поселения, состав возрастных групп, праздники, экономические, религиозно-юридические, политические функции, особенности языка и т. д. Эти структуры указывают не только характер генеалогических связей, но и являются шаблоном, образцом поведения для членов данного коллектива. Связи внутри подобных социальных структур как бы определяют каналы коммуникации в обществе и служат гарантией его стабильности. В этом смысле правила брачных отношений, действительно, отражают важнейшую часть процесса универсального обмена (échange) культурными ценностями, без которого не может существовать ни один коллектив. Важно подчеркнуть, что для первобытного сознания социальные факты выступают одновременно и как вещи, и как представления. Сама же коммуникация осуществляется непременно с помощью знаковых систем. Таким образом, исходными и основными для текстов космологического периода нужно считать схемы трех типов: 1) собственно космологические схемы; 2) схемы, описывающие систему родства и брачных отношений, и

3) схемы мифо-исторической традиции. Последние схемы состоят, как правило, из мифов и того, что условно можно назвать «историческими» преданиями. Характерно, что обычно не вполне ясное для современного исследователя различие между этими двумя весьма четко осознается первобытным сознанием. Можно думать, что «исторические» предания по логике первобытных представлений связаны с участием человеческих существ, подобных носителям данной традиции, во-первых, и с событиями, охватываемыми актуальной памятью коллектива (собственная память рассказчика, память поколения отцов, генеалогические схемы и т. п.), во-вторых, любопытно, что «сходные» «исторические» предания соседних племен квалифицируются внутри данной традиции как лежащие в мифологическом (а не «историческом») времени. Наконец, существенно, что для «исторических» преданий этого типа все прошлое за пределами охватываемого актуальной памятью лежит недифференцированно в одной плоскости без различения более или менее удаленных от времени рассказчика событий. Актуальность «исторических» преданий подтверждается жанром этиологических объяснений основных объектов на территории данного коллектива и его основных социальных установлений. В силу операционности определения объектов в мифопоэтическом мышлении (как это сделано?, как это произошло?, почему?) актуальная картина мира неминуемо связывается с космологическими схемами и с «историческими» преданиями, которые рассматриваются как прецедент, служащий образцом для воспроизведения уже только в силу того, что данный прецедент имел место в «первоначальные» времена. Следовательно, «исторические» предания (как и генеалогические схемы, схемы родства и брачных отношений), служа в конечном счете одним и тем же целям, образуют как бы временной диапазон данного социума, выраженный в терминах поколений, — от предков в прошлом до потомства в будущем. Поэтому миф, как и мифологизированное «историческое» предание, совмещает в себе два аспекта — диахронический (рассказ о прошлом) и синхронический (средство объяснения настоящего, а иногда и будущего). Эта неразрывная, двуединая связь диахронии и синхронии — неотъемлемая черта мифопоэтической М. м. Она объясняет, видимо, и принципы «прочтения» (восприятия) таких текстов первобытным сознанием — синтагматическое развер-

тывание текста есть условие «прочтения» мифа, а парадигматический набор повторяющихся мотивов есть условие понимания текста, причем само это понимание не что иное, как знание правил соотнесения прецедента с данным актуальным событием, другими словами — умение определить, образом чего является данное событие. Следовательно, для мифопоэтического сознания всё, что есть сейчас, — результат развертывания первоначального прецедента, экспликация исходной ситуации в новые условия оплотняющегося космологического бытия. В этом смысле все события космологического мифа лишь повторения того, что было в общем виде манифестировано в акте творения, а все главные герои мифа — разные вариации демиурга в акте творения. Так внутри космологического мифа создается весьма плотная, наглядная и тотальная сеть отождествлений с правилами переходов (трансформаций) от одного события к другому, от одного героя к другому герою. Первобытное сознание поэтому в высшей степени ориентировано на постоянное решение задачи тождества, с которой связаны, по крайней мере, две важные операции — умение видеть в событии и герое пучок дифференциальных (существенных для различения) и нерелевантных (несущественных) признаков, во-первых, и умение делать пересчет между двумя различными объектами, во-вторых.

Мифопоэтическая М. м. часто предполагает тождество (или, по крайне мере, особую связанность, зависимость) макрокосма и микрокосма, природы и человека. Человек как таковой один из крайних ипостасных элементов космологической схемы. Его состав, плоть его в конечном счете восходит к космической материи, которая, оплотнившись, легла в основу стихий и природных объектов (напр., элементов ландшафта). Существует класс весьма многочисленных мифопоэтических текстов из самых разных традиций, в основе которых лежат отождествления космического (природного) и человеческого [плоть — земля, кровь — вода, волосы — растения, кости — камень, зрение (глаза) — солнце, слух (уши) — страны света, дыханье (душа) — ветер, голова — небо, разные члены тела — разные социальные группы и т. д.]. Это же тождество определяет многочисленные примеры моделирования не только космического пространства и земли в целом, но и других сфер — жилища, утвари, посуды, одежды, разные части которых на языковом и на надъязыковом уровнях соотносимы с названиями человеческого тела (ср.

подножие горы, ножка стола, рюмки и т. п.); ср. также многочисленные случаи антропоморфизма неодушевленных объектов в языке, в образных системах — словесных и изобразительных и т. д.

Мифопоэтическая М. м. всегда ориентирована на предельную космологизированность сущего: всё причастно Космосу, связано с ним, выводимо из него и проверяется и подтверждается через соотнесение с ним. В этом смысле Космос в мифопоэтической М. м. образует высшую сакральную ценность универсума (а все бытовое, профаническое, поскольку оно не вовлечено в космологизированную схему, остается на периферии, девалоризуется). М. м. в соответствующих традициях предполагает прежде всего выявление и описание космологизированного *modus vivendi* и основных параметров Вселенной — пространственно-временны́х [связь пространства и времени и соответствующие образы единого континуума — небо, год, мировое дерево и т. п., организация пространства и времени с указанием наиболее сакральных и, следовательно, максимально космологизированных точек — центра мира и его абстрактных и конкретных образов, начала во времени, т. е. времени творения, воспроизводимого в главном годовом ритуале, соответственно — сакрально отмеченных точек пространства — «святыни», «священные места» и времени — «священные дни», «праздники»; средства «космологизации» пространства и времени для борьбы с энтропическими тенденциями «снашивания» мира (ритуал в мифопоэтической М. м. как раз и ориентирован на «работу» по освоению хаоса, переработке и усвоению его космосу)], причинных (установление общих схем, определяющих всё, что есть в космологизированной Вселенной, и всё, что в ней «становится», возникает, изменяется, т. е. некоей меры, которой всё соответствует и которой всё определяется, мирового закона типа *ṛta* в Древней Индии, Δίκη или Λόγος у древних греков, *maat* у древних египтян и т. п.), этических (определение сфер хорошего и плохого, положительного и отрицательного, позволенного и запрещенного, должного и недолжного и фиксация этих сфер в сводах нравственных установлений и в практическом поведении, создание этических «эталонов» и т. п.), количественных [числовые характеристики Вселенной и ее отдельных частей, определение сакральных чисел, также космологизирующих наиболее важные части Вселенной и наиболее ответственные (ключевые) моменты жизни, — три, семь,

девять, двенадцать, тридцать три — и неблагоприятных чисел как образов хаоса, безблагодатности, зла — напр., тринадцати; постулирование абстрактного образа благоприятных и неблагоприятных чисел — чет и нечет и т. п.], семантических, определяющих качественную структуру мира (серии противопоставлений, описывающих мир и организующих его, см. ниже), персонажных. Последний параметр нуждается в некотором пояснении.

Подобно тому, как ритуал и праздник суть образы акта творения, главная фигура ритуала царь в роли первосвященника является диахроническим вариантом демиурга. Для первобытного сознания царь, несомненно, был участником космологического действа, а не исторического процесса; его роль в обществе определялась его космологическими функциями, сходными с функцией других сакральных представителей «центра мира» — как ипостасных, так и не-ипостасных. Отсюда — вера в божественность царя, в то, что он носитель идеи порядка, закона, справедливости, подобно солнцу, с которым связываются те же представления в сфере природных явлений. Уравнение типа царь = солнце (небо) и царица = земля подчеркивают роль царя в космологическом плане, как и возможность сведéния социального и природного аспектов в один — космологический (см. Хокарт, Франкфорт и др.). Природа и человек, макрокосм и микрокосм обслуживаются в мифопоэтической М. м. одним и тем же словарем понятий. Употребление этих понятий позволяет сделать вывод о наличии единого общего принципа организации тех сфер, которые позже рассматривались не только как разные, но и как противоположные друг другу. Как царь образ демиурга, так и каждый человек в сакрально отмеченный момент (рождение, свадьба, смерть) образ царя, и соответствующие обряды (особенно свадебные) моделируют первые прецеденты (ср., напр., свадебную номенклатуру и т. п.). В этом отношении фигура царя — это то посредствующее звено, которое, связывая человека с актом творения, космологизирует его. Другая важнейшая фигура космологического периода — поэт с его даром проникновения с помощью воображения в прошлое, во «время творения», что позволяет установить еще один канал коммуникации между сегодняшним днем и днем творения. С поэтом связана функция памяти, ви́дения невидимого — того, что недоступно другим членам коллектива, — и в прошлом, и в настоящем, и в будущем. Поэт как носитель обожествленной памяти вы-

ступает хранителем традиций всего коллектива. Память, противостоящая забвению, воплощенному в мертвой воде и связанному с царством мертвых, фиксируется в поэтических текстах о событиях времени акта творения, причем последовательность этих событий (при общей циклической схеме времени) отражается во временно́й структуре повествования. При этом само повествование, поскольку оно должно репродуцироваться и передаваться во времени, строится с учетом возможностей человеческой памяти, чем и объясняется употребление формул на всех уровнях текста, дублирование содержательной структуры звуковой и т. п., что и обеспечивает максимальную экономию в организации текста и его необычайную помехоустойчивость. Для выполнения этих задач поэт не может не анализировать язык и не соотносить его элементы с элементами космологического ряда. Вместе с тем поэт — творец слова, которое есть кратчайший путь между мыслью и делом. Сама эта триада мысль — слово — дело, играющая важную роль в мифопоэтической М. м. и берущая начало в архаичных представлениях мифопоэтической эпохи, выступает как свидетельство взаимосвязи перечисленных элементов — вплоть до возможности их отождествления (ср. особенно частые случаи кодирования понятий «мысль» и «слово» и «слово» и «дело» одними и теми же звуковыми комплексами). Поэт не только мифохранитель и мифотворец. Он — интерпретатор мифов как в чисто содержательном, так и в сугубо прагматических планах. Он знает, что все мифы данной традиции суть один основной миф, представленный серией трансформаций; что все эти трансформации сохраняют лишь общую «арматуру», являющуюся инвариантной, но меняют или код, или сообщение; что миф, так понимаемый, приобретает универсальную экспланаторную силу и тем самым становится прагматической категорией. Миф в интерпретации поэта, усваиваемой коллективом, превращается в средство разрешения главных противоречий существования путем медиации, т. е. прогрессивного посредничества, при котором основное противопоставление в данной ситуации заменяется другим противопоставлением с менее ярким конфликтом составляющих его членов. Наконец, именно поэт является носителем мифологической логики бриколажа (ср. франц. *bricoler* «играть отскоком», т. е. пользоваться окольным путем для достижения поставленной цели), которая в мифопоэтическую эпоху выступает как основная стратегия

в отношениях между человеком и природой, цель которой усвоить себе хотя бы часть внеположного мира путем организации упорядочения его с перераспределением между сферами природы и культуры в направлении последней, т. е. от непрерывного к дискретному. Одно из основных средств для этого — создание условий, при которых «природные» объекты, оставаясь и самими собой, вместе с тем начинают входить как элементы в знаковые системы. Конкретно речь идет о выработке в недрах мифопоэтического сознания системы бинарных (двоичных) различительных признаков, набор которых является наиболее универсальным средством описания семантики в М. м. Следует подчеркнуть, что этот способ классификации не является лишь операционным приемом позднейшего исследователя. Он вполне объективен и ясно осознаваем в М. м., в частности, и потому, что им определяется все поведение членов архаичных коллективов (и прежде всего — ритуализованное). Обычно такие наборы дифференциальных признаков символической классификации включают в себя 10—20 пар противопоставленных друг другу признаков, одному из которых приписывается положительное, а другому отрицательное значение. Вся система в идеале сводится к одной паре противопоставлений (оппозиций): + –, которая в зависимости от избранной кодовой системы или от сферы расщепляется на целый ряд изоморфных противопоставлений. Одна часть этих противопоставлений связана с характеристикой структуры пространства: верх — низ, небо — земля, земля — подземное царство, правый — левый, восток — запад, север — юг; другие с временны́ми координатами: день — ночь, весна (лето) — зима (осень), третьи — с цветовыми: белый — черный или красный — черный; четвертые находятся на стыке природно-естественного и культурно-социального начала: сухой — мокрый, вареный — сырой, огонь — вода; пятые отчетливо социального толка: мужской — женский, старший — младший [в разных значениях — возрастном, генеалогическом (предки — потомки), общественном], свой — чужой, близкий — далекий, внутренний — внешний (два последних противопоставления, часто синонимичные между собой, омонимичны в том смысле, что принадлежат и к природному и к социальному кодам; кроме того, эти противопоставления иногда манифестируются как дом — лес, видимый — невидимый

и т. д.); сюда же в известном смысле относится и более общее противопоставление, определяющее модус всего набора внутри М. м.: сакральный — мирской (профанический). Все левые и все правые члены противопоставлений образуют некие единства, отношение между которыми может быть описано с помощью более общих оппозиций (уже не локализованных в пространственном, временно́м, природном или социальном планах): счастье — несчастье (доля — недоля), жизнь — смерть и наиболее абстрактное числовое обозначение их чет — нечет. На основе этих наборов двоичных признаков, являющихся как бы сеткой, набрасываемой на то, что до сих пор было хаосом, конструируются универсальные знаковые комплексы, эффективное средство усвоения себе мира первобытным сознанием (другая стратегия космизации хаоса предлагается ритуалом, имеющим дело не с дискретными единицами, как миф в мифопоэтической М. м., а, наоборот, с непрерывным, что дает возможность не только восстановить некую исходную недифференцированную целостность, но и увеличить магические потенции мифопоэтического сознания. «Ритуал не есть реакция на жизнь. Он есть реакция на то, что из жизни сделала мысль. Он не соответствует непосредственно ни миру, ни опыту мира; он соответствует лишь тому образу, в котором человек мыслит мир. То, что ритуал в конце концов пытается превозмочь, не есть сопротивление, которое оказывает человеку мир, но есть сопротивление, которое оказывает человеку его собственная мысль…», — пишет К. Леви-Строс). Универсальность знаковых комплексов определяется рядом обстоятельств: при внутрисемиотическом переводе им обычно соответствуют самые различные знаковые системы, и, наоборот, разные и вполне независимые знаковые системы одной традиции переводятся в универсальный знаковый комплекс, если в данной традиции он существует; эти комплексы в принципе должны быть действительны для каждого члена коллектива (причем эта «действительность» соответствует реальному положению вещей или планируется как норма, следование которой может достигаться и принудительными мерами); указанные комплексы возникают с непременностью в лоне мифопоэтической традиции и являются одним из важнейших признаков соответствующей М. м. Поэтому М. м. может характеризоваться и в соответствии с тем, какими символами передаются эти универсальные знаковые комплексы. Для мифопоэ-

тической М. м. одним из наиболее распространенных символов этого рода является мировое дерево, которое характеризуется и качественно (через систему семантических противопоставлений) и количественно. Если учесть, что для мифопоэтического сознания и числа не могут быть сведены к чисто количественным отношениям, но всегда обнаруживают и аспект субстанциональности, «качественности», то оказывается, что число не только определяет внешние размеры мира или его образа (мирового дерева), количественные соотношения их частей, но и их качественные признаки в М. м. Число оказывается не только введенным в мир (и его образ), но и определяющим высшую суть его и даже прогнозирующим будущую его интерпретацию. Следовательно, и число используется как средство «бриколажа», что — в известной степени — соответствует и ситуации, характерной для современной теоретической математики: «В своей аксиоматической форме математика представляется скоплением абстрактных форм — математических структур, и оказывается ... что некоторые аспекты экспериментальной действительности как будто в результате предопределения укладываются в некоторые из этих форм. Конечно, нельзя отрицать, что большинство этих форм имело при своем возникновении вполне определенное интуитивное содержание, но как раз сознательно лишая их этого содержания, им сумели придать всю их действенность, которая и составляет их силу, и сделали для них возможным приобрести новые интерпретации и полностью выполнить свою роль в обработке данных... Но этот метод доказал свою мощь своим развитием, и отвращение к нему ... можно объяснить лишь тем, что разум по естественной причине затрудняется допустить мысль, что в конкретной задаче может оказаться плодотворной форма интуиции, отличная от той, которая непосредственно подсказывается данными» (*Н. Бурбаки*. Архитектура математики). Для архаичного сознания еще более очевидно, что мифопоэтические схемы М. м., формальная сетка отношений часто предшествует содержательной интерпретации элементов, ее составляющих, и, более того, сложившиеся формы предопределяют (провоцируют) те или иные содержательные заключения, подобно тому, как в аристотелевской логике структурное отношение частей силлогизма предопределяет правила вывода и конечный его результат. Такая ситуация зависит от общей стратегии первобытного сознания, а если говорить о более частных темах — то от особого по-

нимания магическим мышлением структуры причинно-следственного пространства («гигантская вариация на тему принципа причинности»). Другое следствие той же особенности проявляется в возможности передавать одним и тем же материальным образом параллельную информацию разного содержания. Так, композиционные структуры, сопоставимые со схемой мирового дерева, одновременно свидетельствуют о параметрах вселенского пространства и правилах ориентации в нем, о временны́х, числовых, этиологических, этических, генеалогических и иных структурах. С этим в свою очередь связано то, что во многих языковых традициях соответствующие элементы разных структур кодируются одинаково (или уже эксплицитно формируются подобные уравнения); напр., «год», «пространство» и «мировое дерево»; «бог», «небо» и «день»; «человек», «земля», «смерть» и т. п. Возвращаясь к теме бинаризма, следует заметить, что во многих архаичных коллективах двоичная символическая классификация непосредственно связана с дуальной организацией с двумя вождями, двумя экзогамными половинами племени, двумя предками-родоначальниками, двусторонней системой отношений, символических, ритуальных, брачных, экономических и т. п. Одна из характерных черт архаического сознания и соответствующей М. м. заключается в том, что указанные двоичные противопоставления могут развиваться не только в чистом виде, но и в разных кодовых системах и на разных иерархических уровнях. Таким образом, одно и то же содержание может быть передано средствами растительного, животного, минерального, астрономического, кулинарного, абстрактного и т. п. кодов или же применительно к разным сферам деятельности — религиозно-юридической, военной, хозяйственной и т. д. Наличие разных кодовых систем приводит к проблеме классификаторов и классификаций («логика конкретного»), которые и являются основным средством первобытной стратегии в ситуации противостояния *природа — культура*. Исследователи архаичных культур уже давно обращали внимание на пристрастие человека этой эпохи к разного рода классификациям, которые образуют как бы продолжения (= приложения) основного текста о творении, доведенные до инвентаря конечных и конкретных вещей и их названий. Необыкновенно тонкая дифференциация различных видов животных и растений, самый объем подобного словаря и подчеркнутость операционного и таксономического аспекта делают

маловероятным заключение, что столь систематическое и разветвленное знание представляет собой функцию исключительно практической полезности соответствующих объектов. Как замечает К. Леви-Строс, многочисленные растительные и животные виды известны человеку — носителю мифопоэтической М. м. не потому, что они полезны; скорее наоборот, они считаются полезными, потому что они заранее известны, потому что они суть звенья универсальной таксономии, где всё сакрально значимо. Цель таких классификаций, конечно, не в практическом плане (хотя и он иногда может актуализироваться), а в создании предпосылок для своего рода интеллектуальной игры, выработке формального и достаточно мощного аппарата, который предлагает схемы группировок конкретных вещей, выявляет их сходства и различия, определяет («высвечивает») вещную структуру Вселенной, тем самым закладывая предпосылки для настоящих и будущих содержательных интерпретаций. Такие классификации упорядочивают мир и самые представления о нем, отвоевывая новые части хаоса и космологизируя его. Внутри же космически организованного пространства всё связано друг с другом (сам акт мысли о такой связи есть для первобытного сознания уже объективизация этой связи: *мысль* → *вещь*); здесь господствует глобальный и интегральный детерминизм, который, кстати, и является основной предпосылкой того, что Л. Леви-Брюль называл «логикой партиципации», наиболее наглядно реализующейся в магических действиях и в магических текстах типа заговоров (не случайно, поэтому, что именно в заговоры включаются длиннейшие перечисления, ср. списки частей тела, лекарственных растений, болезней, вредоносных объектов, элементов пространства и т. п.). Эта особенность объясняет и такие трансформации, как метемпсихоз (вера в переселение душ), метаморфозы типа животное → человек и т. д. — в связи с общей циклической схемой, — и выделение сакрально отмеченных объектов [священных предметов типа австралийской *чуринги*, особых сил (мана, оренда, иддхи и т. д.), персонажей с нуминальной (от лат. *numen*) функцией, временны́х отрезков (*алтжира*, время снов, время праздника и т. д.)], и многочисленные серии отождествлений (вплоть до слияния субъекта с объектом в спекулятивном мышлении и в экстатическом состоянии). В этом всепроникающем детерминизме одно из существенных отличий мифопоэтической М. м. от моделей мира, предлагаемых наукой, кото-

рая дифференцирует уровни (условия) проявления причинных отношений, всегда имея в виду некое гетерогенное причинное пространство, один полюс которого — абсолютный детерминизм, а другой — абсолютная случайность. Среди многочисленных классификаций мифопоэтической эпохи существует определенная связь. Она может указывать на аспект тождественности соответствующих элементов в данных классификациях, и тогда создаются концептуальные матрицы, с помощью которых описывается мир, как, напр., в Древнем Китае, Упанишадах, у индейцев зуньи и т. п. (ср. цепочки типа лето — юг — солнце — небо — огонь — красный — железо — некое животное — некое растение — некая пища — некое божество — определенный социальный класс и т. д.). Другой тип связи внутри таких классификаций предполагает прежде всего иерархичность. В этом случае классификаторы определенного типа приобретают исключительное, почти универсальное значение и начинают выступать как представители целых совокупностей явлений. Такова, согласно современным воззрениям, сущность первобытного тотемизма, составляющего основу естественной классификации. Различия внутри тотемической системы используются для интерпретации широкого круга фактов — и не только природных, но и социально-культурных. Другой пример иерархической выделенности определенного класса классификаторов — первоэлементы (земля, вода, огонь, воздух, иногда эфир, металл, дерево, камень), которые, с одной стороны, репрезентируют целые классы явлений, как бы им подчиненных, а с другой стороны, связаны между собой отношениями особого рода, но также построенными по иерархическому признаку. Известное представление о системе такого рода можно получить из древнекитайской традиции, где представлены разные «порядки» следования одних и тех же элементов [«Космогонический порядок»: Дерево — Огонь — Вода — Металл — Земля; «Современный порядок»: Металл — Вода — Огонь — Земля; «Порядок взаимного порождения»: Огонь → Земля → Металл → Дерево → Вода → Огонь; «Порядок взаимного преобладания (или разрушения)»: Земля > Дерево > Огонь > Металл > Вода > Земля]. Аналогии таким «порядкам» представлены и в ряде других архаичных традиций. Некоторые из этих «порядков» задают набор операторов над первоэлементами-классификаторами, что создает более мощную систему моделирования миров. Еще в раннегреческой натурфило-

софской традиции сохраняются операции подобного рода, ср. порождение четырех элементов через циклическое применение противопоставления жизнь — смерть (Гераклит). Существует также целый класс мифологических и раннефилософских текстов, восходящих к мифопоэтической традиции, в которых выступает тетрада операторов: рождение (возникновение) — рост (увеличение) — деградация (уменьшение) — смерть (исчезновение). Эта серия операторов описывает и космический цикл, и религиозно-философские концепции и — позднée — сам процесс познания. Тексты такого рода хорошо известны мифопоэтической традиции и строятся по следующим основным принципам: 1) перечисление элементов в разных последовательностях (движение по цепи) с введением нумерации или без нее: a) 1A & 2B & 3C & 4D..., b) A & B & C & D..., c) D & C & B & A...; 2) указание местонахождения одного элемента относительно другого (A находится в B, B — в C, C — в D...); 3) указание начала (порождение) и конца (уничтожение) одного элемента относительно другого (A живет смертью B, B живет смертью C и т. д.); 4) указание «ценности» одного элемента относительно другого (A превосходит B, B превосходит C и т. д.). Правила, подобные этим, а также те, которые определяют построение «правильных» последовательностей элементов (т. е. таких, когда по данному фрагменту с точностью предсказывается следующий элемент и/или фрагмент), весьма характерны именно для мифопоэтической М. м. От предыдущей эпохи мифопоэтическая отличается существенно более сильной организацией мира, а от последующей гораздо меньшей мерностью причинного пространства. Коэффициент использования таких правил в текстах мифопоэтической эпохи чрезвычайно высок. Можно предполагать, что эти правила, идеально описывающие формальную и содержательную структуру мифопоэтических текстов, возникли или сложились в систему именно в эту эпоху, став тем резервуаром, из которого и последующие эпохи обильно черпали как элементарные логические схемы, так и тропы и фигуры, легшие в основу позднейшей поэтической образности. Подобным же образом ритуал, связанный с мифом творения, дал в последующие эпохи начало эпосу, драме, лирике, хореографии, музыкальному искусству и другим родам и жанрам искусства, на материале которых нередко восстанавливается архаичная М. м. Мифопоэтический «бриколаж», интуиция, составлявшие основное средство познания в М. м., в

принципе и в общих чертах вполне соответствуют научно-историческому мировоззрению позднейшей эпохи, по крайней мере, в том отношении, что и то и другое равным (хотя и разным) образом удовлетворяли глубоко укорененным теоретическим и интеллектуальным потребностям человеческого бытия, хотя и считали основной своей задачей решение чисто практических вопросов. Кроме того, и первобытное знание и наука исходят из презумпции доверия к миру, с которым они находятся в коммуникации и от которого ждут ответов. Но в отношении первобытного знания к науке есть и другой аспект — *преемственность* между ними. Для того, чтобы лучше уяснить специфику мифопоэтической М. м. и ее различия с моделями мира более позднего времени (в частности, научными и др.), уместно обозначить некоторые ключевые звенья перехода от первой к последним. Если говорить в общем, то для такого перехода нужно было *деперсонифицировать* героев старой космологической мистерии (Земля, Небо, Океан и т. д. стали соответствующими стихиями, а далее — в ряде традиций — первоэлементами, классификаторами и т. д.), придать более *абстрактный* вид операциям, связывавшим героев в мифе (вместо конкретных актов рождения, смерти — возникновение, исчезновение и т. п.), *расслоить* старые мифопоэтические континуумы и приложить к их составным частям результаты абстрагирования мифопоэтических операций (ср. операции возникновения, исчезновения и т. д. к временнóму и пространственному аспектам бытия), допустить *свободную игру*, участниками которой были бы *элементы мира*, а правила определялись бы новыми *абстрагированными операциями* (создание логически парадоксальных ситуаций за счет максимального снятия дистрибуционных ограничений), привести полученные результаты в соответствие с *эмпирическими* данными за счет выделения феноменального и абсолютного аспектов бытия и, наконец, *проецировать* достигнутые результаты на область эпистемологии. Конкретная же картина того, каким образом из практики ритуальных измерений и числового «бриколажа» возникали ранние варианты математической науки, из мифопоэтических териоморфно-вегетативных классификаций возникала зоология и ботаника, из размыкания последнего этапа в текстах об акте творения — история, а из спекуляций над схемами мифопоэтических операций и лингвистического «бриколажа» — начала логики и языка науки (ме-

таязыка), — хорошо известна и многократно описана. Во всяком случае древнегреческая натурфилософия в лице Гераклита, Пифагора, Анаксагора, история в лице Геродота, логика и математика в лице Аристотеля и Эвклида (и того же Пифагора) сохраняют живые связи с наследием мифопоэтической эпохи. В еще большей степени то же можно сказать о том, что называют началами науки в Древней Индии или Китае. Наконец, то обстоятельство, что циклическая схема акта творения и жизни как вечного возвращения, присущая мифопоэтическому сознанию, была уже в лоне той же эпохи разомкнута (хотя бы в принципе) за счет выпрямления последней — человеческой — стадии творения и гипостазирования ее, — имело исключительное значение для развития научного мировоззрения и соответствующей методологии. Дело в том, что указанное выпрямление цепи событий снимало принципиальную необходимость повторений, циклов и тем самым сильно увеличивало количество информации в соответствии с теоретико-информационными постулатами. Хотя и приглушенно, вводилась идея прогрессивного развития, эволюции. А именно в зоне эволюции возникает сознание и самосознание отношений между исследователем и исследуемым, что, в частности, является существеннейшим стимулом для развития научного знания. И, конечно, в высшей степени характерно, что современная наука приходит лишь в самые последние годы к исключительно высокой оценке операционной ценности и познавательной силы архаичных М. м.

ЛИТЕРАТУРА

А. Т. Брайант. Зулусский народ до прихода европейцев. М., 1953.
А. Н. Веселовский. Историческая поэтика. М., 1940.
П. П. Ефименко. Первобытное общество. Киев, 1953.
А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
В. В. Иванов. Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях // Народы Азии и Африки. 1969. № 5.
Он же. Чет и нечет. М., 1978.
В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.
Р. В. Кинжалов. Культура древних майя. Л., 1971.
Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление. Л., 1930.
Он же. Сверхъестественное в первобытном мышлении // Первобытная мифология. М., 1937.

К. Леви-Стросс. Структура мифов // Вопросы философии. 1970. № 7.
Он же. Миф, ритуал и генетика // Природа. 1978. № 1.
М. Леон-Портилья. Философия нагуа. Исследование источников. М., 1961.
Первобытное искусство. Новосибирск, 1971.
Ранние формы искусства. М., 1972.
Э. Тейлор. Первобытная культура. М., 1939.
В. У. Тернер. Проблема цветовой классификации в примитивных культурах // Семиотика и искусствометрия. М., 1972.
В. Н. Топоров. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. 5. Тарту, 1971.
Он же. О космологических источниках раннеисторических описаний // Там же. 6. 1973.
Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980.
Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
Anthropology Today. Chicago, l953.
H. Baumann. Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker. Berlin, 1936.
Idem. Das doppelte Geschlecht. Berlin, l955.
F. Boas. Ethnology of the Kwakiutl. Washington, 1921.
Idem. Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl. N. Y., 1925.
Idem. Primitive Art. Oslo, 1927.
Idem. The Religion of the Kwakiutl Indians. N. Y., 1930.
J. Campbell. The Masks of God: Primitive Mythology. N. Y., 1959.
J. Cazeneuve. La mentalité archaïque. P., 1961.
Idem. The Concept of Primitive. N. Y., 1968.
É. Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P., 1912.
M. Eliade. Le mythe de l'éternel retour. P., 1949.
Idem. Traité d'histoire des religions. P., 1949.
Idem. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. P., 1951.
Idem. Structure et fonction du mythe cosmogonique // Sources orientales. 1. P., 1959.
Idem. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation. P., 1959.
Idem. Aspects du mythe. P., 1963.
Idem. Le sacré et le profane. P., 1965.
A. Elkin. The Australia Aborigines. N. Y., 1964.
E. E. Evans-Pritchard. Nuer Religion. Oxford, 1965.
R. Firth. We, the Tikopia. A. Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia. L., 1957.
Idem. Rank and Religion in Tikopia. A Study in Polynesian Paganism and Conversion to Christianity. L., 1970.
Idem. The Work of Gods in Tikopia. Melbourne—L., 1967.
H. Frankfort and others. Before Philosophy. Harmondsworth, 1949.

M. Granet. La pensée chinoise. P., 1934.
M. Griaule, G. Dieterlen. Le renard pâle. T. 1: Le mythe cosmogonique. P., 1965.
F. Herrmann. Symbolik in den Religionen der Naturvölker. Stuttg., 1961.
A.M. Hocart. Kingship. Oxf.—L., 1927.
Idem. Kings and Concillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society. Cairo, 1936.
Idem. The Northern States of Fiji. L., 1952.
Idem. The Life Giving Myth. L., 1952.
H. Hubert, M. Mauss. Esquisse d'une théorie générale de la magie // Année sociologique. 1902—1903.
Ad. E. Jensen. Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesb., 1951.
W. Koppers. Der Urmensch und sein Weltbild. Wien, 1957.
A.L. Kroeber. Anthropology. Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory. N. Y., 1948.
Idem. Handbook of the Indians of California. Wash., 1925.
Idem. Cultural and Natural Areas of Native North America. Berkeley, 1939.
A.L. Kroeber, C. Kluckhohn. Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. Cambr., Mass., 1952.
A. Laming-Empereur. La signification de l'art rupestre paléolitique. P., 1962.
A. Leroi-Gourhan. Les religions de la préhistoire. P., 1964.
Idem. Préhistoire de l'art occidental. P., 1965.
C. Lévi-Strauss. Les structures élémentaires de la parenté. P., 1949.
Idem. Tristes Tropiques. P., 1955.
Idem. Anthropologie structurale. P., 1958.
Idem. La pensée sauvage. P., 1962.
Idem. Le totémisme aujourd'hui. P., 1962.
Idem. Mythologiques. 1: Le cru et le cuit. P., 1964; 2: Du miel aux cendres. P., 1966; 3: L'origine de manières de table. P., 1968; 4: L'homme nu. P., 1971.
R. Lowie. Primitive Religion. N. Y., 1924.
Idem. Primitive Society. N. Y., 1961.
B. Malinowski. Argonauts of the Western Pacific. L., 1922.
Idem. Myth in Primitive Psychology. L., 1926.
Idem. Coral Gardens and Their Magic. 1—2. L., 1935.
Idem. Magic, Science and Religion. N. Y., 1954.
Idem. Crime and Custom in Savage Society. L., 1959.
M. Mauss. Sociologie et anthropologie. P., 1950.
Idem. L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes. P., 1904.
P. Radin. Primitive Man as Philosopher. N. Y., 1927.
Idem. Primitive Religion. Its Nature and Origin. L., 1938 (N. Y., 1957).
W. Schmidt. Der Ursprung des Gottesidee. Bd. 1—9. Münster, 1912ff.
A. Sommerfelt. La langue et la société. Caractères sociaux d'une langue de type archaïque. Oslo, 1938.

W. B. Spenser, F. J. Gillen. The Arunta. A Study of a Stone Age People. 1—2. L., 1927.
W. E. H. Stanner, H. Sheils (eds.). Australian Aboriginal Studies. A Symposium of Papers Presented at the 1961 Research Conference. Melbourne, 1963.
W. E. H. Stanner. On Aboriginal Religion. Sidney, 1966.
T. G. H. Strehlow. Aranda Traditions. Melbourne, 1947.
J.-P. Vernant. Mythe et pensée chez les grecs. P., 1969.
B. L. Whorf. Language, Thought and Reality. N. Y., 1956.

МОЖЖЕВЕЛЬНИК — растение (*Juniperus communis L.*) из семейства кипарисовых, играющее важную роль в мифологии и особенно ритуале (включая и десакрализованные и вырожденные его формы). Следует учитывать значение М. и самого по себе и как заместителя (обычно «сниженного» типа) родственных ему растений — кипариса и особенно кедра (тоже *Juniperus*), см. ниже. Мифопоэтические представления о М., отраженные и в ритуальной практике, ориентируются чаще всего на такие свойства этого кустарникового растения, как вечнозеленость, хвойность, характерный «бальзамический» запах (особенно при сжигании М.). Неслучайно, что обычай сжигания ветвей М. при похоронах (как и устилание ими последнего пути покойника) принадлежит к числу широко распространенных — как в древности, так и теперь (напр., в традиционном русском похоронном обряде). Поэтому с М. устойчиво связывается символика смерти (в частности, и ее преодоления как начала вечной жизни, ср. вечнозеленость, т. е. «неумираемость» М.), как и у кедра или кипариса. Этим не ограничивается использование М. ни в обрядах, связанных со смертью (ср. рассказ Геродота об употреблении кедрового масла при бальзамировании богатых покойников у египтян, ср. II, 87), ни вне их (сообщение того же Геродота о пáрении скифов, при котором женщины растирают на шероховатом камне древесину кипариса и кедра, а также куски ладана и потом получившейся тестообразной массой намазывают себе лицо и тело, отчего они приобретают приятный запах и вид, ср. IV, 75). Но, конечно, особое место занимает сжигание М., кедра или других близких растений с целью ритуального окуривания, благовонного каждения (характерно, что и др.-греч. κέδρος, ср. ὀξύ-κεδρος ‘Juniperus oxycedrus’ и некоторые названия М. типа немецк. диал. *Kaddig* и др. нередко сопоставляют со словами, обозначающими курение благовоний, каждение, ср. русск. *кадить*, *чад* и т. п.). Уже Го-

мер описывает такое благовонное окуривание в эпизоде прибытия Гермеса к нимфе Калипсо: на очаге в ее пещере в пламени сгорают части кедра и туи (характерно, что слово для туи, обычно во множеств. числе, обозначает и благовонное курение, и жертвенный пирог, и самое жертву), ср. «Одиссея» V, 59—61. О сходном использовании М. сообщают и римские авторы (Плиний Старший, Вергилий, Варрон и др.). Кафиры до сих пор используют М. при жертвоприношениях. Интересно свидетельство Авесты, дающее более сложную и дифференцированную картину: последователям Заратуштры запрещалось использовать как обыкновенное топливо растение *hapərəsī*, отождествляемое обычно с М. (ср. белудж. *apūrs* 'можжевельник', перс. *bors* 'плоды М.' и т. п.). Там же (Яшт XIV, 55), говорится, что «люди, поклоняющиеся дэвам» приносили это растение к (священному) огню. В разных традициях Старого и Нового Света М. используется в обрядовой практике (окуривание дома, конюшни, других хозяйственных помещений с целью предотвращения удара молнии или нечистых духов; иногда ветви М. кладутся у входа или в других отмеченных местах), в кулинарии (ср. использование М. при приготовлении рождественского окорока или хмельной настойки, джина). Здесь же уместно напомнить и о таких обычно вырожденных формах, как устройство «живой» ограды вокруг дома из М. (ср. аналогичные кипарисовые ограды, между прочим, вокруг кладбищ). Но особенно широко использование М. в народной медицине — масло из ягод М. как средство от болезни десен и зубов (индейцы хопи едят вареный М. при болезнях желудка, запорах, ушной боли); зола М. — от цинги, водянки, недомоганий и даже паралича; ягоды, хвоя, даже кора М. — при лечении простуды, ревматизма, колик, венерических болезней, при задыханиях, для укрепления зрительного нерва, даже от укусов змеи и т. п. (интересно, что некоторые болезни носят название идентичное с обозначением М., ср. русск. *можжу́ха* 'озноб', 'ломота' от *можжи́ть* — при *можжеве́льник* или лит. *kãdagas*, особая болезнь, припадок, дрожь — при *kadagỹs* 'можжевельник', но и 'танец' — с ориентацией на идею мелких прерывистых движений, своего рода подергиваний, дрожи и т. п.). М. прочно вошел в символику фольклора. Так, в балтийском фольклоре известны образы можжевеловой лодочки, можжевелового лесочка и т. д. С М. связан ряд поверий (напр., в Уэльсе считается, что срубивший куст М. должен умереть в том же

году; в Исландии верят, что М. и рябина не могут расти вместе, так как порождают слишком много тепла; если ветви этих растений вместе находятся в доме, будет пожар; лодка, для изготовления которой использовано дерево рябины, потонет, если не употребить хотя бы куска М. и т. п.). В ряде случаев названия М. обнаруживают связь с териоморфным кодом (ср., с одной стороны, русск. диал. *еленéц* 'М.', т. е. 'олень', а с другой, *можжевéловник* как обозначение одного из видов дрозда). Медведи и волки боятся М., почему охотники и используют это растение при окружении «(обложении») этих зверей. Считается, что под М. всегда можно найти воду. В Ньюфаундленде лиственницу называют М., существует убеждение, что ее ветви всегда направлены на Восток, в сторону Христа, чем и пользуются для отыскания пути домой заблудившиеся в лесу. Известны поверья, согласно которым злой дух или чорт живет в М. (у кашубов и белорусов злой дух иногда обозначается тем же словом, что и М., ср. кашуб. *kadük* 'чорт', белор. диал. *кадýк* 'дьявол', 'злой дух', 'падучая' и т. п.). Вместе с тем существуют более ранние свидетельства из смежной области (Генненберг, 1595 г.) о том, что в Жемайтии, на самой границе с Вост. Пруссией, находился священный лес (нем. *Heiligwald*), в котором рос М., не подлежащий рубке из-за того, что в нем жили б о г и; характерно, что менее чем через сто лет немецкий исследователь пруссов Гарткнох (1684 г.) мотивирует запрет на рубку М. тем, что в нем сидит дьявол (в древности считалось, что курение М. имеет своим адресатом подземных богов). Уместно напомнить, что иногда можжевеловые или кедровые названия использовались в теофорных именах (так, согласно Павсанию VIII, 13, 2 Артемида в Орхомене носила название Κεδρεᾶτις, т. е. 'кедровая'). В этом контексте очевидна неслучайность явления Ангела к Илии, бежавшему от преследований Иезавели и заснувшему под кустом М., с объявлением Божьей воли (3 Цар 19.4—5). С можжевеловым деревом связан хорошо известный сюжет распространенной в Европе сказки (тип 720; Гримм № 47), известной по стихотворной обработке В. А. Жуковского «Тюльпанное дерево» (у Гриммов — «Миндальное дерево»): мачеха убивает маленького сына ее мужа и приготовляет из него еду; муж съедает ее, а кости бросает под стол; сестра мальчика собирает их и кладет на дерево М. в саду около дома; из них появляется птичка, поющая о совершенном преступлении; в итоге мачеха погибает, а мальчик оказывается

живым. Роль дерева М. в этом сюжете в известной степени соотносима с более поздними символическими значениями М. — убежище, покровительство, защита, помощь, плодородие, долгая жизнь. В Европе М. посвящен особый день — 2-е октября; кедру — 18-е декабря: с ним связаны представления о красоте, постоянстве, здоровье, бессмертии, неразрушимости и невредимости, силе, процветании, гордости, величии, милосердии; американские индейцы жгут кедр для умилостивления богов. В древнееврейской традиции кедр символизировал Царство, благородство, благовонность. В Вавилоне кедр был под покровительством бога Эа, в Ассирии он символ царя. Позже кедр — эмблема Христа. Особое мифологическое значение имеет «царь» кедров т. наз. Ливанский кедр, использованный Соломоном при возведении храма и специально посвященный Богу. Этот же образ, заимствованный из «Песни Песней» Соломона, встречается и как одно из наименований Девы Марии. Заслуживают внимания нередкие в Библии мотивы срубания кедра, сжигания его, орла, снимающего с кедра вершину, равноценности кедра сикоморе и т. п. Не менее близок фундаментально М. кипарис (его день — 11 февраля), воплощающий примерно те же символические смыслы, но с заметным усилением и «повышением». В южной Европе и юго-западной Азии кипарис символ смерти, отчаяния, вечного горя, скорби, но и возрождения, бессмертия души, радости, милости. На Кипре (названном по «кипарисовому» принципу) в древности почитали это дерево как воплощение богини Берот (*Beroth*). У древних греков, рассматривавших кипарис как дерево траура (ср. кипарисы на кладбище), посвященное богу подземного царства, эриниям (у римлян — фуриям), кипарис был некогда юношей, который, нечаянно убив любимого оленя и предавшись неисцелимой скорби, был превращен в это дерево (ср. «Метаморфозы» Овидия X, 120 и сл.). По Кипру и Афродита называлась Кипридой, т. е. в конечном счете «кипарисовой»; в ежегодных ритуалах оплакивания Афродитой погибшего Адониса участники процессий несли кипарис (ср. упоминание о нем в «Одиссее» как о дереве воскресения; в Риме кипарис также был посвящен Венере, но и Плутону, Сильвану, Дис Патеру, повелителю подземного царства). Кипарис, по свидетельству Овидия, был посвящен Аполлону. Из кипарисового дерева были сделаны скипетр Юпитера, стрелы Купидона, палица Геракла. Колонны храма Соломона в Иерусалиме и, наконец, крест, на котором был распят Иисус

Христос, также были из кипариса. В Афинах из этого дерева изготовляли гробницы для героев (оно же в Египте шло на саркофаги). В Иране считали, что кипарис был посажен Заратуштрой: в память об этом у входа в храм сажали кипарисы. Судя по данным Авесты, для древних иранцев кипарис был священным деревом в силу того, что на нем было вырезано слово Ахура Мазды. Финикияне иногда заменяли конический камень, посвященный Астарте, кипарисом. Древние евреи в праздник кущей пользовались кипарисом и миртом при воздвижении шатров. Сионский кипарис считался атрибутом Девы Марии. В Китае кипарис почитали за то, что его корни имеют вид сидящего человека, и верили, что ⟨он⟩ наделяет человека здоровьем. Вера в то, что питание семенами кипариса делает человека сильным, здоровым, молодым, обостряет чувства и увеличивает потенцию, известна и в других местах. Достаточно распространены и этиологические легенды, связанные с этим деревом (ср. версию о принесении Заратуштрой отростка кипариса с небес или легенду о семенах, данных Сету с тем, чтобы он посадил их под языком умершего Адама, или нередкие мифы о кипарисе как превращенном мифологическом персонаже). Плоды кипариса используются в народной медицине. При оценке мифологической и ритуальной роли кипарисовых следует помнить о физико-географических особенностях распределения разных представителей этого семейства.

ЛИТЕРАТУРА

Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. Vol. 1. Chicago, 1949: 272; vol. 2: 562—563.

G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. Vol. 1. N. Y., 1962: 301, 402, 895.

МОСТ. — В мифопоэтическом сознании М. выступает прежде всего как образ связи между разными точками сакрального пространства. В этом смысле М. изофункционален *пути* (см.), точнее, наиболее сложной и ответственной его части, без которой путь, строго говоря, не существует, не функционирует. Если путь в целом может быть уже готов, известен, гарантирован и опробован, то М. мыслится обычно как некая импровизация еще не готового, неизвестного, и негарантированного пути. М. строится как бы на глазах путника, в самый актуальный момент путешествия и на самом опа-

сном месте, где путь прерван, где царит максимальная неопределенность, где угроза со стороны злых сил наиболее очевидна, подобно перекрестку, развилке дорог (ср. мотив дракона, чудовища, хищного зверя, злого духа, демона, дурного человека и т. п. у входа на М. и обычай отмечать начало и конец М. некиим оберегом: украшение, шест, символический знак, зооморфные образы типа сторожевых львов, грифонов и т. п.). Постройка М. представляет собой особый ритуал, о котором можно судить по вполне реальным примерам из круга строительных обрядов. По-видимому неслучайно, что строители М., «мостовщики» в ряде традиций образуют особую не только профессиональную, но и конфессиональную группу, входящую в жреческий корпус; похоже, что таким был статут «мостовщиков» у древних пруссов; характерны римские жрецы-понтифики во главе с главным Великим понтификом — *Pontifex Maximus*, верховным руководителем всех ритуалов, наблюдавшим, в частности и прежде всего, за соответствием их исполнения правилам (он же следил за правильностью календаря, т. е. за временны́м аспектом сакрального универсума), само название понтифика, по наиболее очевидному толкованию, объясняется как «делатель моста» (лат. *pons* ‘мост’). Ритуальный характер постройки (наведения) М. может быть реконструирован и по данным детского фольклора (между прочим ср. типовую игру «Мост»), и особенно по фольклорным текстам, еще сохранившим связь с обрядом. В частности, для архаичной славянской традиции надежно восстанавливается текст, ядром которого является мотив мощения М. (или мостов), после чего следует объяснение цели этого мощения (в конечном счете — максимальное благо: богатство, потомство, скот, безопасность и т. п.), ср.: «Мостите вы мосты! — На что мостить мосты…» (Шейн. Великорус, № 1038 и др.), вариант: «Мосты мостим…» и т. д., при том, что точные параллели известны и в других славянских традициях. Очень существенно, что эти тексты о М. входят в состав колядок и исполнялись в самый важный момент мифопоэтического годового цикла, на рубеже Старого и Нового года, когда пространство и время сносились, «сработались» (пространство разъято и его части, как membra disjecta, вышли из-под контроля космического Закона; время прервалось, остановилось, подошло к своему концу) и силы Хаоса приобрели наибольшую силу. Эта смертельная угроза космосу и человеку преодолевается наведением М., который, соединяя воеди-

но разъятые части пространства и давая возможность времени продолжаться, тем самым открывает п у т ь из старого пространства и времени к новому, из одного цикла в другой, как бы из одной жизни в другую, новую. В этой же функции, как известно, выступает и *мировое дерево*, воздвигаемое также на стыке Старого и Нового года, в Сочельник (ср. *чело*, в данном случае — голова, вершина года) и в центре сакрального пространства, причем к воздвижению мирового дерева приурочивается и поединок мифологического героя (божественного или обожествляемого), устроителя Вселенной и основателя данной культурной традиции (культурный герой) с драконом, чудовищем, божеством Нижнего мира и т. п. В этом контексте (а также при учете таких названий мирового дерева, которые мотивируются лингвистически понятием пути-дороги) получают свое объяснение и некоторые особенности мифопоэтического образа М.: строительство М. в канун Нового года, гадания у М. (ср. в русских сказках мотив узнавания судьбы под М.), мотив чудесного золотого М. с деревом (или деревьями) и птицами, который строится за одну ночь (ср. мотив превращения дерева в М.), связь М. со Змеем и с Соловьем-Разбойником (ср. мотив чудовища у переправы), мотив «яворовых людей» (в польской и белорусской колядке), строящих М., и т. п. Характерно, что по М. проходит (или проходит первым) именно герой, нередко победитель чудовища. Сам М. поражает иногда своими размерами и значением (ср. «надумались на пользу всего люда православного построить длинный мост через топи-болота непроходимые», «…проси у Бога, чтоб здесь н о в о е царство стало, чтоб от самого этого места до дворца государева хрустальный мост повис через море…». Афанасьев № 257; М. бывает и золотым, яворовым, стеклянным и т. д.). Иногда М. направлен не по горизонтали (через реку, болото, море, ущелье, бездну и т. п.), а по в е р т и к а л и: М. соединяет землю с небом (частный случай — трактовка *радуги* /см./ как небесного М.), человека с Богом, низ с верхом. Эта особенность М., выступающая именно в мифопоэтических текстах, очень важна, поскольку, во-первых, она еще более сближает функцию М. с функцией мирового дерева и, во-вторых, проясняет прошлое ряда слов, обозначающих М. (русск. *мост* по происхождению связано с англ. *mast* ‘шест’, ‘столб’ и т. п., следовательно, некогда могло иметь отношение и к обозначению вертикального средства связи). Образ вертикального М. делает еще более очевидной общую па-

раллель «воздвижение мирового дерева» — «мощение (наведение, строительство моста)», которая соотносится как один из вариантов с одним из самых основных космологических действий, определяемым как установление связи между космическими зонами. В этом контексте образ жреца (особенно часто в шаманских традициях), воздвигающего мировое (шаманское) дерево (шест, столб и т. п.) и путешествующего по нему на небо, к богам и небесным духам Верхнего мира, совпадает с мифологизированным образом строителя М., устанавливающим с помощью М. точно такую же связь. Вместе с тем вертикальный М. соединяет землю не только с Верхним, но и с Нижним миром (ср. «дерево Нижнего мира» или перевернутое дерево в шаманских и некоторых других традициях), с царством смерти и мертвых. У этого М. в Нижний мир нередко также стоит страж (иногда зооморфный), пропускающий умерших (а изредка и живых, которые при своей жизни отваживаются посетить царство смерти) в свое владение за определенную мзду или при условии решения некоей загадки, успешного прохождения через какое-либо испытание. Впрочем, образ М. вниз принадлежит к числу нечастых мотивов в мифопоэтических и религиозных традициях. Более част образ М., по которому души умерших попадают в рай. При этом само направление такого М. не всегда выявлено и тем более не всегда актуализировано. Наиболее известный образец подобного М. — древнеиранский М. *Чинват*, по которому души умерших после смерти, в состоянии экстаза, достигают неба (ср. Yasna XLVI, 10—11; LI, 13 и др.), «дома песни» (авест. *garō dəmāna*). По М. Чинват, М. решения, выбора судьбы, в небесное царство души праведных проводятся самим Заратуштрой. В одном месте Авесты он обращается к Ахура Мазде, сообщая ему, что он, Заратуштра, привел по М. Чинват души, чтобы вознести хвалу Ахура Мазде. В авестийской эсхатологии и сотерологии образ М. Чинват играет особую роль. Уже то, что Заратуштра проводит по нему праведных, делает его спасителем, освободителем от уз смерти, а сам М. — путем к спасению, к вечной жизни. Тем самым М. выступает не только как существенный элемент в структуре таких противопоставлений, как близкое — далекое, верх — низ, суша — море, сухое — мокрое, огонь — вода, свое — чужое, жизнь — смерть, но и как место нейтрализации этих

противопоставлений, соответствующее некоей узловой точке пути в его мифологическом и религиозном понимании.

ЛИТЕРАТУРА

В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965: 165—168.

А. А. Потебня. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883.

В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946 (VI. Переправа; VII. У огненной реки).

M. Molé. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. P., 1963.

МУРАВЕЙ. — Мифологическое значение М. (собств. — муравьев, муравейника) во многом объясняется биологическими особенностями, обеспечившими этому виду насекомых особое положение среди беспозвоночных животных (а также их исключительно широким распространением — от Арктики до тропиков, в лесах, полях, пустынях, горах, даже в городских условиях). Прежде всего речь идет о таких характеристиках М., как их малость, делающая их как бы минимальной счетной единицей («квантом»), множественность (максимальная плотность поселения и максимальная биомасса на территории), высокая подвижность (количество движения), коллективность, проявляющаяся не только в совместных формах существования (в одиночку М. никогда не живет), но и в организованной целенаправленной деятельности, предполагающей определенную дифференциацию и социальную иерархию, неприхотливость, высокая приспособляемость к среде обитания и способность к ее активному освоению и перестройке, строительные и воинские «таланты», самая высокая в животном мире скорость обучения и т. п. Отсюда получают объяснение и символические значения, связываемые в разных мифопоэтических и культурно-исторических традициях с М.: коллективность, прилежность, трудолюбие, деловитость, скромность, умеренность, неприхотливость, предусмотрительность, запасливость, бережливость, аккуратность, порядок, смышленость, разумность, мудрость, хитрость, приходящая на помощь малости, яростная воинственность; в Китае М. символизирует справедливость, праведность, иногда еще добродетель, патриотизм (но и эгоизм); в буддизме белый М. — символ кротости, самоограничения (в некоторых других традициях белый М. — образ разрушения).

В символизме сновидений образ М. обычно связан с активностью, здоровьем (в американском фольклоре — с процветанием). В предсказаниях роль М. двояка: иногда они указывают благой исход (напр., у эстонцев), иногда — плохой (у болгар, швейцарцев); разрушение муравейника — несчастье (во многих традициях). В поздних традициях предсказания нередко используют образ М. в связи с картинами будущего людей, в частности, в эсхатологических схемах (ср., напр., предсказание «О муравьях» Леонардо да Винчи). Также различно и отношение к М.: в одних местах их считают мудрыми (напр., у евреев, ср.: «Пойди к муравью, ленивец, посмотри на действия его и будь мудрым». Притчи Соломоновы IV, 6; а также мотив М., учивших царя Соломона мудрости и смирению в еврейской и соответствующей мусульманской легендах; недаром М. одно из десяти небесных животных в мусульманской традиции) или даже священными насекомыми (напр., черные М. в Индии) и во всяком случае полезными по самым разным основаниям (как мотивированным, напр., в силу их лечебных свойств или, как у индейцев зуньи, в силу того, что М. уничтожают следы человека и сбивают с толка преследователя /отсюда — особая ритуальная функция т. наз. «муравьиного общества» в танцах зуньи/, — так и более или менее иррациональным); в других местах, напротив, М. считаются мстительными и вредными животными (согласно представлениям индейцев пуэбло, за разорение муравейника или обливание его мочой /нередкий мотив в разных традициях/ М. насылают болезни, которые могут быть вылечены только специальным Муравьиным Врачом или Муравьиным Обществом). Наличие у М. ряда человеческих качеств (в частности, таких, которые приписываются идеальному человеку) объясняет многочисленные представления о М. как превращенных людях или, наоборот, о том, что люди некогда были М. (ср. подобное убеждение у индейцев хопи или несколько иные варианты этого представления /так апачи называют индейцев навахо «муравьиным народом»; в некоторых традициях считается, что женщины, вступившие в связь с белыми людьми, превращаются в красных М. и т. п.). Особенно показательны примеры, когда подобные превращения связываются с Громовержцем. В этой связи заслуживает внимания известная в ряде версий древнегреческая этиологическая легенда о мирмидонянах, ахейском племени в Фессалии колонизировавшем позднее остров Эгину. По одной версии, Зевс по просьбе

царя Эгины превращает М. в людей, после того как все население острова погибло от чумы. По другой версии, мирмидоняне, т. е. «муравьиные люди» (ср. др.-греч. μύρμηξ 'муравей'), ведут свое начало от Мирмидона, сына Громовержца Зевса и Евримедузы, к которой Зевс явился в виде М.; под водительством Ахилла мирмидоняне упорно и ревностно сражались под Троей; эти их «муравьиные» качества объясняют иносказательное понимание этого этнонима как образа подчиненных, неукоснительно выполняющих данное им приказание. При этом, разумеется, следует помнить, с одной стороны, о почитании мирмидонянами М., а с другой, об использовании тотемических «муравьиных» названий (напр., у африканских племен). Тема М. связана и с древнеиндийским Громовержцем Индрой. В «Ригведе» I, 51, 9 есть упоминание об Индре, который «в образе М. пробил насыпи стремящегося к небу, уже возросшего, но (всё еще) растущего». Этот намек отсылает к мифу об одном из превращений Индры в борьбе с демонами. Превратившись в М. (актуализация противопоставления в е л и к о е — м а л о е), Индра незаметно вполз на насыпь вражеской крепости. Благодаря хитрости (предельное уменьшение Индры в размерах, в то время как его противник старался увеличить свои размеры) Громовержец одержал победу (ср. известный в германском фольклоре мотив пронесения М. в темницу шелковых ниток; из них плетется веревка, с помощью которой узник выбирается на волю). Вольга русских былин, обладающий даром оборотничества, превращается то в сокола, то в М., проникающего через подворотню из рыбьего зуба (трансформированное противопоставление неба и подземного царства, нижнего мира); сходный мотив (превращение в сокола и в М.) приурочен в русской сказке «Хрустальная гора» к Ивану-царевичу; обернувшись М., он проникает через маленькую трещину в хрустальную гору и освобождает царевну. Дар превращений герой сказки получает за справедливый дележ павшей лошади, при котором ее голову он дал М. Мотивы связи земли (или подземного царства) с небом нередко актуализируются в частных мифологемах, иногда достаточно сильно трансформированных (ср., напр., миф индейцев карири /чако/ о красных М., подточивших дерево, по которому первые люди влезли на небо, или шанский /Индокитай/ космогонический миф о создании земли белым М., который принес ее из первородной бездны), а также в более общем представлении об особом «муравьином» пути, ко-

торый идет или с земли на небо, или же находится на земле («Муравьиный шлях», мотив, связываемый и с темой превращения людей в М.) или на небе (иногда им оказывается Млечный Путь). Посредническая функция М. объясняет и роль М. как посланцев Бога-Змеи в ряде западноафриканских традиций (напр., в Дагомее) или мотив связи М. с миром мертвых (так, туземцы Новой Гвинеи верят, что после первой смерти может наступить и вторая смерть, когда душа превращается в М.; известен обычай кормления М. в дни, связанные с поминовением души, у индуистов и джайнистов и т. п.). Связь М. с землей или даже с нижним миром и одновременно с процветанием и богатством, иногда с основным (или даже единственным) культурным растением данного ареала, дающим и пищу и опьяняющий напиток, отражена во многих традициях в самых разных формах. Ср., напр., представление ацтеков о том, что черные и красные М. показали Кетцалькоатлю место, где растет маис, или фольклорный мотив 249 (по Аарне) о М. и кузнечике (сверчке, стрекозе), получивший обработку уже в известной базе Эзопа и распространенный в евразийском ареале, откуда он был заимствован и в некоторые индейские традиции Северной Америки (группа мотивов J 711—711.3: своевременная заготовка запасов; ср. одну из четырех вещей, что «мудрее мудрых»: «М. народ не сильный, но летом заготавливают пищу свою». Притчи Соломоновы 30.25). Некоторые из указанных выше мотивов (Громовержец и М., превращение людей в М. [иногда в М. превращаются и другие животные, в частности, обезьяна /в китайском фольклоре/], связь М. с небом и землей или нижним миром, с процветанием, богатством и смертью и т. п.) дают известные основания для постановки вопроса о возможности использования образа М. в контексте т. наз. «основного» мифа (ср. характерное для имени персонажа основного мифа удвоение в названии М. — напр., др.-греч. μύρμηξ , или метатезированные формы, напр., слав. **morvi-*, др.-русск. *моровии*, но др.-инд. *vamrī-* и т. п.). В этом отношении очень показательным может быть бытующее в америндской мифопоэтической традиции представление о том, что М. знают, когда будет д о ж д ь (кстати, обилие М. летом указывает на неблагоприятную холодную зиму). Еще показательнее данные о М. в полесских ритуалах вызывания дождя (имеющие параллели и в ю.-сл. традиции): дети разрушают муравейник палкой (кием), имитируя болтание палкой в колодце (при этом М. соотносятся с брызгами воды по

принципу «сколько М., столько и капель»). Местная традиция предписывает: «Як все погода и погода, возьми муравья да киём разбушуй и кажи: як этые мурашки плывуць, так и дощь пусьць плыве». Муравейники разгребают и для того, чтобы М. принесли хорошую погоду (солнце). Сам муравейник символизирует плодородие, изобилие, приплод. В канун Юрьева дня в него закапывают яйца и соль, кости от ягненка (чтобы скот «плодился, как муравьи»). В конечном счете спасительная, в частности, целительная функция М. также соотносима с особой ролью М. в мифопоэтической теме неба и земли, жизни и смерти; ср. широкое использование М. в народной медицине (в Марокко их дают больным, чтобы предупредить летаргию /образ смерти/; американские индейцы пьют чай, настоенный на М., чтобы избавиться от коклюша; индейцы Гайяны используют М. как оттягивающее средство и т. п.). Способность М. к жаленью (относительно слабые укусы сравнительно со змеиными, пчелиными и т. п.) также получает мифопоэтическую мотивировку в контекстах, близких к основному мифу (ср. тагальскую мифологическую сказку о М., который, позавидовав змее, получившей от Бога жало, выпросил его и себе, но неразумно пользовался им, носился беспорядочно по земле, чем вызвал гнев Бога, лишившего жала М. своей полной силы). Тем не менее, укусы М. также играют определенную ритуальную роль. В Южной Америке (напр., у племени апалаи) считается, что укусы черных М. — лучшее средство для изгнания из поселения злых духов, занесенных чужими. Гайянские девушки, достигнув половой зрелости, подвергают себя укусам М. с целью очищения или гарантии того, что они будут способны вынести тяготы материнства. Юноши бразильского племени Mauhe получают право жениться только после того, как они выдержали испытание (суют руки в рукава, набитые свирепыми М.). Аранта считают, что укус М. особого вида убивает медицинские способности лекаря.

Особые мифологические представления связываются и с муравейником. У ряда финно-угорских народов известен обряд жертвоприношения лесным духам (*Маахисет*), совершаемый на муравейниках. В Западной Африке муравейники иногда рассматриваются как жилище демонов (ср. племя сусу); аборигены в Майсоре (Индия) считают муравейники местопребыванием кобры или змеи-*нага*; у некоторых африканских племен известен обычай хоронить людей в муравейниках (более широко распространены обычаи

наказания, состоящие в закапывании человека в муравейник, или отдельные обряды сажания на муравейник, в частности, у племен, использующих М. в пищу). Муравейник, представляющий собой кучу земли, наношенной М. по крупицам, часто трактуется как символ плодородия и иногда играет определенную роль в культе змей (напр., в Индии). В этой связи заслуживает внимания довольно распространенный мотив «М. и куча зерна», известный в разных версиях. Ср., напр., вариант, лежащий в основе басни Леонардо да Винчи: зернышко проса просит у М. снисхождения и обещает вернуться к нему сторицей; или версия помощи М. человеку: М. по зернышку переносят всю кучу, выбирают все зерна из скирда, пересчитывает все зерна и т. п., ср. русскую сказку «Василиса Прекрасная» (Афанасьев № 222) или новогреческую сказку о царском крестнике, в которой выступает и Царь М., помогающий крестнику: передача магического предмета, сортировка зерен и т. д. Иногда идея плодородия в связи с М. и муравейником воплощается не в количественных формах (счетное множество, мотивирующее тождество типа «сколько М., столько и зерен»), а в виде указания источников плодородия. В Центральной Индии (племя Korkus) известны мифы, в которых Махадео (Шива) создает из красной почвы муравейника первую человеческую пару — мужчину и женщину. У центрально-индийского племени дхангаров существует представление, что из муравейника произошли первая овца и баран; чтобы прекратить ущерб, наносимый ими посевам, Шива создал дхангаров. Идея плодородия связывается иногда и с некоторыми другими образами, включающими в себя муравьиную тему (ср. т. наз. муравьиного льва, эфиопский символ скупости и жестокости, охранителя выкопанного им золота, пожирающего всех, кто покушается на это золото). Мифологизированный образ М. и муравейника не раз используется и в более поздних построениях (напр., применительно к организации человеческого общества), причем трактовка подобной аналогии обнаруживает как положительную, так и отрицательную ее оценку. Вместе с тем сильно демифологизированный образ М. нередко выступает в животной сказке (в частности, кумулятивного типа; ср. сказку байги /Центр. Индия/ «Муравей и уголек», смыкающуюся с типом AT 2030), басне, апологе, пословице, аллегории (ср. средневековые «Физиологи»), в геральдике.

ЛИТЕРАТУРА

Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 1. N. Y., 1949: 63—66.
G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1. N. Y., 1962: 101.

МУХА. — Мифологическая роль М. определяется прежде всего такими ее свойствами, как малые размеры, назойливость, связь с грязью и заразой. Именно эти особенности определяют прежде всего символическое значение образа М. (ср. также надоедливость, раздражение, беда, вредительство, отвратительность, но и храбрость). У древних евреев М. считалась нечистым насекомым, и она не должна была появляться в храме Соломона; не менее очевидными были ее вредоносные качества (от мора, приносимого М., обезлюдел Левант). Сочетание вредоносности и многочисленности М. объясняет ходовое сравнение вторгающихся ассирийских или египетских войск с М. в библейской традиции. Христианская традиция усвоила образ М. — носительницы зла, моровой язвы, греха, ведущего к искуплению. В ряде случаев образ М. так или иначе соотносится с персонифицированными мифологическими образами, чаще всего воплощающими силы нижнего мира. Так, многие демоны, злые духи, персонажи, фигурирующие в черной магии (в частности, в «черных» заговорах, колдовстве и т. п.) связаны с М. Верховный вождь адских сил Вельзевул — учредитель ордена М., с которым связаны и Молох, Ваал, Левиафан, Ардамалек и др. занимающие разные места в иерархии этого ордена. Вместе с тем известны и несколько иные формы воплощения мушиных образов в мифологии. Достаточно назвать мотив превращения бога в М. (так, в древнескандинавской мифологической традиции Локи обладал способностью превращаться в М., которая жалила жертв Локи и сосала у них кровь, подвергая их мучениям), которому соответствует мотив аналогичного превращения сказочного героя в М., облегчающего ему выполнение своих задач (ср. Афанасьев № 136, 236, 286 и др.). Несколько другую категорию составляют т. наз. «мушиные» боги, повелители М., которые давали людям защиту от укусов М. Таков был Веелзебуб (*Beelzebub*), которого почитали ханаанеяне и филистимляне. Разумеется, что такие положительные повелители М. генетически связаны с уже упоминавшимися древнеближневосточными демонами М. и с более поздними отрицательными по-

велителями М. в чернокнижной традиции средневековой Европы. С Веелзебубом может быть сопоставлена и одна из ипостасей Зевса — Апомийос, т. е. «отвратитель М.»; ежегодно в Актийском храме ему приносили в жертву вола (косвенное отражение той же связи в мотиве вола и М. [ср. более известный случай — вол и лягушка] или в мушином опахале [др.-инд., пали *camara*-, собств. — бык вида *Bos grunniens*] в форме кустистого взъерошенного бычьего хвоста, выступающем в буддизме как эмблема власти, мощи, покровительства, превосходства, также — подчинения; подобные же опахала в Китае [*ch'en wei* или *ying-shua*] используются в магических обрядах). Жертвоприношения от М., совершаемые, очевидно, в пользу мифологического персонажа, обладающего властью над М. или успешно с ними борющегося, известны и в других местах. В Риме такие жертвоприношения совершались в храме Геркулеса-Победителя (Hercules Victor). В Сирии жертвоприношение сопровождалось молитвами об отвращении мучений, связанных с М. Мифологическая отмеченность М. актуализирует тему малого, ничтожного, вредящего большому и значительному. Эта тема так или иначе отражается и в клишированном библейском образе М. в помаде (эквивалентном образу ложки дегтя в бочке меда), и в эзоповской басне о М. на колеснице (и ее фольклорных источниках), и даже в символическом образе вечности, бессмертия — М. в янтаре. Другая вариация той же темы — ловля М. как образ безблагодатного, недостойного времяпрепровождения, скуки, убожества (от Ивана-дурака русской сказки до соответствующих образов и тем русской художественной литературы у Гоголя, Достоевского, Андрея Белого и др.). В мифологизированных фольклорных текстах М. появляется в целом ряде довольно разнородных сказочных мотивов. Помимо уже отмеченного превращения героя в М., ср. такие мотивы, как М. строит терем, М. попадает в сеть к мизгирю (пауку), М. летает над головой, служит приметой при узнавании невесты (ср. Афанасьев № 219); М. берется героем для напоминания; М. и блоха (хвастовство-состязание на тему, кто больше досадит человеку; мена жильем между ними [282A*, 282B*]); М. забывает имя (2013*); М., убитая на носу судьи (1586); происхождение М. в результате соития брата и сестры (A 2031), по воле верховного Бога (индейцы кубео считают, что бог Кувай /Quwai/ сотворил М.; он же дал людям маниоку и фрукты, научил сажать и выращивать растения, хоронить мертвых и т. д.) и т. п.

Связь энтомологического и астрального кодов в теме М. отражена в названии созвездия Musca Borealis. Образ М. иногда включается в состав других образов с богатой мифопоэтической семантикой; ср., напр., обозначение мухомора (*Amanita muscaria*) как «мушиного» гриба — русск. *мухомор*, нем. *Fliegenpilz* или *Fliegenschwann*, франц. *tue-mouche* и т. п. (см. *Грибы*). Следует заметить, что иногда М. выступает в мифопоэтических источниках как представитель класса *насекомых* (см.) в целом, и в этом случае ее характеристики становятся или более нейтральными (малое, летающее, жужжащее и т. п.), или, наоборот, более разнообразными и эвентуальными.

ЛИТЕРАТУРА

G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1. N. Y., 1962: 588—589.

МЫШЬ. — Роль М. в мифологических представлениях достаточно значительна; она объясняется некоторыми особенностями М., в частности, и тем, что М. — самое маленькое животное из млекопитающих. По распространенному варианту мифопоэтической традиции, М. — дети Неба, обычно Громовержца и Матери-Земли. Мотив падения М. с неба на землю во время грозы широко известен. При трансформации Громовержец → его Противник и Жена Громовержца → ведьма отцом М., естественно, оказывается Дьявол (хотя чаще именно он превращается в М., ср. сказочные мотивы G 303.3.3.9 или A 1811.2), а матерью — ведьма (ср. упоминание в ведовских процессах нем. *müsemaker* ‘делатель М.’ или название ведьмы и ведуна *Mausschlägerin* ‘та, что бьет М.’, *Mausschlägel*). Происхождение М. из земли принадлежит к общепринятым представлениям в Древнем Средиземноморье (Египет, Палестина, Греция). Так, Страбон называет М. γηγενεῖς ‘из земли рожденные’; согласно его же свидетельству (XIII, 48), тевкры называли М. «сыновьями земли». В основном мифе Громовержец покарал своих детей за их ослушание или за грехи их матери (предполагаемая неверность и дети как ее следствие) тем, что поразил их громовой стрелой, обратив их в М., ушедших в землю (наряду с М. в этом мотиве выступают и другие хтонические животные). Связь М. с грозой хорошо известна. Уже античные авторы (Теофраст, Элиан) писали, что М. своим поведением предсказывают погоду, особен-

но грозовую. Чешская Хроника 1380 г. сообщает, что многие верят в зарождение М. от грозы. Еще более распространен мотив поражения М. молнией (интересно, что параличный удар, наносимый, как считалось, Громовержцем, по-чешски называется *myš*, ср. немецк. *Hexenschuß* ‘прострел’, т. е. ‘удар ведьмы’). Зола от сожжения М. (испепеленная М.) одно из действенных медицинских средств (*Cinis murinus*), ср. народный обычай опаливания М. как средство их изгнания или вкладывание с этой же целью в мышиные норы кусочков дерева, разбитого молнией. Особого внимания заслуживает культ Аполлона Сминтейского (от др.-греч. σμίνϑος ‘мышь’) в Малой Азии, известный уже с гомеровских времен (Троада, Лесбос, Хиос, Родос и т. д.). М. была символом и священным животным этого бога. Обычно он изображался или с М. (как в нумизматике) или с ногой, поставленной на М. (как в известной статуе Скопаса из Лектонского сминтеона). Известная параллель к Аполлону с ногой на М. — Гор, попирающий ногой крокодила (Гор, как и Аполлон, связан с солнцем, он был ослеплен Сетом; одно из животных, сюжетно связанных с Гором, — М., ср. также мотив «Исида и М.»). В Хрисе в святилище Сминтеуса под алтарем находились выращиваемые здесь М. По сообщению схолиаста к Гомеру, раньше М. опустошали здесь поля, за что бог поразил их стрелами. Можно думать, что Аполлон был не только истребителем М. и охранителем от них, но и их покровителем. Более того, не исключено, что некогда сам Аполлон представлялся как бог-мышь, откуда позже — его ипостась бога М. В частности, такая точка зрения находит поддержку и в образе сына Аполлона бога врачевания Асклепия, умерщвленного Громовержцем Зевсом молнией за то, что он оживлял мертвых. А. Грегуар установил, что Асклепий, являясь одной из ипостасей Аполлона Сминтеуса, был не только связан с кротом, но сам был некогда богом-кротом (о чем свидетельствует и само его имя, ср. σκάλοψ ‘крот’ и т. п.). Следует особо отметить, что разные женские персонажи, в которых видят продолжение образа жены Громовержца (Баба-Яга, Frau Hölle, Мокошь, Параскева Пятница и т. д.), оказываются связанными с М., ср. «мишин ден», мышиный праздник у болгар, соотносимый с Св. Петкой, или греческие «сминтии». Весьма характерна роль М. в народной медицине, особенно с л е п о й М. (ср. игру в «слепую мышь» у сербов, соответствующую жмуркам, т. е. той игре, в которой в дегенерированном виде сохраняется схема основного

мифа, или вотивных мышей с повязками на глазах, напр., в Аргосе). Уже Плиний и Марцелл Эмпирик рекомендуют при глазных болезнях класть на глаза слепого мышонка (без шерсти), это средство, как и мышиная зола, до сих пор популярно в балканской народной медицине. Сходные мотивы отражены и в фольклоре, ср. польскую сказку о слепой М., которая указывает воду, исцеляющую слепоту, или монгольские и алтайские сказки, в которых мотив ослепления мужем жены сочетается с мотивом излечения ее М.

Обращенные в М. дети Громовержца сохраняют (хотя в сильно трансформированном виде) основные признаки их отца: связь с землей (при супружеских отношениях Громовержца с Матерью-Землей), огнем и водой; с мировым деревом (Громовержец у его вершины, М. у его корней /ср. знаменитую притчу из индийских Авадан о белой и черной М. у корней мирового дерева и т. п./); лечебные свойства громовых «стрел» и сожженных ими М.; аспект множественности и плодовитости. Звуковым эффектам деятельности Громовержца (гром) соответствует та особенность М., которая так удивляла древних, — умение п е т ь (ср. формульные сочетания лат. *mus mintrit* и μῦς τρίζει ‘М. поёт’). При этом следует напомнить, что речь идет не о писке или визге, а именно о пении, и что это пение обычно предшествовало бурной погоде, грому, грозе и сопровождалось не менее известными танцами М. Оживленное движение М. и их пение перед грозой могли толковаться как своеобразный пролог на земле, в котором излагалось (с соответствующим снижением) содержание того, что должно совершиться на небе. Не исключено, что именно образ М. как неудавшихся (разжалованных) громовержцев и вызвал такие формы травестирования, как «Батрахомиомахия». Возможно также, что свист, звон, барабанный бой, которыми изгоняют крыс и мышей, можно сопоставить со звоном колоколов и битьем по железу, стрельбой в воздух с целью разогнать ведьм перед грозой. Таким образом, небесная мистерия основного мифа имеет сниженный аналог, который построен с использованием «мышиного» кода. Впрочем, «поэтические» возможности М. и крыс предполагаются и такими сюжетными схемами, как «Крысолов из Гаммельна» (где игра на дудочке завораживает д е т е й, которые в этом случае ведут себя как крысы), ср. отчасти мотив Св. Николы, покровителя детей, уводящего М. в реку. Чуткость М. к музыке (дудочка, колокольчик) обратным образом соот-

носится с мотивом М. с колокольчиком (звоночком), включенным в ряд сюжетов. Наконец, к этому же кругу тем надлежит отнести и очень многочисленные указания на профетические функции М. Древние греки, как и римляне, считали М. пророческим животным. Сложную роль играла М. и в мантике Древней Месопотамии. Как указывал Плиний, для персидских магов М. была «наиболее относящимся к религии животным». В Средиземноморье (особенно восточном) долгое время сохранялось немало мышиных гаданий и примет. Так, у малоазийских греков существует убеждение, согласно которому при нарушении супружеской верности М. производят страшное опустошение в доме (ср. близкие мотивы в основном мифе). Часто с М. связываются плохие предзнаменования: она — знак смерти, разрушения, войны, мора, голода, болезни, бедности (характерно, что греки изготовляли монеты с изображением М., использовавшиеся как амулеты против всего недоброго). В Египте боялись увидеть М. в определенное число. Напротив, белая М. часто рассматривалась как благое предзнаменование. На этих свойствах М. основано использование их в гаданиях и ворожбе (постоянная тема средневековых ведовских процессов). «Киприанов индекс» указывает особый вид предсказаний — *Мышепискъ* (наряду с *Громовникомъ*). Согласно украинской примете, *Як миша іст волот* (верхняя часть снопа), *так буде хліб дорог*.

Многие из перечисленных особенностей М. в мифологических представлениях о них объединяют их с древнегреческими Музами или генетически и типологически связанными с ними женскими персонажами (ср. 9 или 12 дев, болезней, лихорадок, спасительниц от болезней и т. п.). Достаточно привести лишь некоторые сходства: родители — Громовержец-Небо и Мать-Земля (жена Громовержца) у М. и Зевс-Громовержец или Уран-Небо и Мнемосина или Гея (Земля) у Муз; место рождения или обитания — гора (ср. пословицу *гора родила мышь*); связи с огнем, водой, мировым деревом (М.) или каменным столпом (Музы); предводитель: Аполлон или Дионис (Музы), Аполлон Сминтеус или Мышиный царь (у М.); форма организации: хоровод; атрибут: стрела (через Аполлона у Муз или через гонителей у М.); сюжет: основной миф; функции (деятельность): болезнь — здоровье (нанесение ущерба — исцеление), ослепление (глаза), пение, танцы, прорицание (ворожба), память, забвение (этот последний мотив относится и к М.: вкусивший

пищу, к которой прикасались М., забывает прошлое; ср. роль мертвой воды, Леты, противостоящей Мнемосине, а также образ М.-смерти, известный в разных традициях); «неистовство», дрожь, хаотическое оживление (у Муз в связи с вдохновением, творчеством, у М. перед грозой), душа (нередко душу умершего представляют в виде М., что нашло отражение даже в христианской иконографии); гром, гроза. Недостающим звеном, замыкающим обе серии параллельных характеристик, следует считать мотив превращения женщины в М. (чаще: женщин /иногда детей/ в М.), который известен очень широко и в явной и в завуалированной форме. Уже связь ведьм с М. (их способность вызывать М.; сходство некоторых апотропеических обрядов; ряд общих сюжетов) позволяет в ряде случаев реконструировать уравнение ведьмы = М., которое реально воплощается в мотиве превращения ведьмы (или женщины, девицы) в М. (ср. сказочный мотив G 211.8; в качестве фона ср. превращение в М. дьявола, человека или, наоборот, М. в человека; интересно, что в мотиве о М., прогрызшей дыру в ковчеге, М. — превращенный дьявол или даже женщина). Показательный пример — записанная в 1-й пол. XIX в. на о-ве Рюгене сказка: мать проклинает семь дочерей за нарушение ими запрета в Великую Пятницу («чтоб вы превратились в мышей!»); дочери обернулись мышами и бросились в воду; мать от горя превратилась в камень, вокруг которого ночью танцуют и поют дочери-М. и т. д. Сказок подобного рода немало, как и загадок, предполагающих тождество девиц и М. Особенно характерны русские сказки типа «Морской Царь и Василиса Премудрая» (Афанасьев № 219—226 и др.) с мотивом превращения 12 девиц или сюжет игры мышки в жмурки с медведем вместо девицы (где речь идет о псевдопревращении девушки в М.), или, наконец, сказки «Ночные пляски» (Афанасьев № 298—288) с той же темой превращения 12 девиц, спуска в подземное царство к заклято́му царю, где они танцуют и играет музыка. Ср. также мотив 12 плясавиц, дочерей Ирода (среди них и Саломея), в заговорах; 12 дев-лихорадок, насылающих болезни и способных к оборотничеству; ритуальные хороводы девиц, отгоняющих болезни, в частности, чуму, которая в народной традиции упорно связывается с М. (а не крысами). Ср. противопоставление вредоносных М. Аполлона Сминтеуса, приносящих чуму, врачующим кротам Асклепия («ослепленные» М., лишенные вредоносно-

сти). Возможная связь Муз с М. могла бы найти аналогию в таких превращениях, как: Арахна, искусная ткачиха, → паук, ткущий паутину (ср.: девы-певицы → певчие М.), и тем самым соотнестись с другой трансформацией: М. → Музы.

Это ядро «мышиной» мифологии, восходящее к основному мифу, в разных традициях обрастало более специфическими и более редкими мотивами. В частности, к ним относятся связи М. с другими божествами, напр., с др.-инд. Ганешей, который был сыном Рудры, типологически сопоставляемым с Асклепием; с Исидой и т. п. В некоторых традициях М. участвует в космогонических мифах или даже выступает как культурный герой. Известен мотив происхождения М. из тела женского отрицательного персонажа, наказанного богом (так же объясняется происхождение насекомых, гадов и т. п.). Обилие сказочных мотивов с участием М. (их около полутора десятков) дает основание думать о еще невскрытом слое соответствующих мифов, ср. прежде всего мотивы малости М. в сочетании с большим эффектом ее деятельности (М. спасает льва; М. пугает человека до смерти; М. разбивает золотое яйцо /ср. миф о мировом яйце/; М. помогает сделать то, чего не могут сделать многие /русская сказка о репке/ и т. п.), борьбы (М. и кошка), М., как превращенной невесты (иногда это просто заколдованная невеста, в других случаях М. — невеста дьявола) и т. п.

Наконец, М. играла роль не только в ритуалах, связанных с черной магией, ворожбой или народной медициной. Известно, что филистимляне приносили в жертву фигурки золотых мышей для сохранения страны от чумы (1 Цар 6.45); интересно, что в некоторых рукописях древнеегипетской «Книги Мертвых» появляется богиня с мышиной головой, олицетворяющая преисподнюю и смерть. Особенно же показательны данные недавних сенсационных раскопок в одном из центров неолитической революции Чатал-Гююке в Малой Азии. Там в могиле жрицы, обнаруженной в VIII слое (приблизит. 6000 г. до н. э.), среди предметов, символизирующих болезнь и смерть, оказались многочисленные скелеты М. и землероек. Ср. также терракотовые фигурки М. в раскопках акрополя Аргоса в Лариссе (вост. Пелопоннес). Нельзя пройти мимо широко распространенных «мышиных» названий — топонимических (Мисия, Мезия, Мигдония и т. п.) и личных, ср. Мис (Μῦς), родоначальник мисийцев, и т. п.

ЛИТЕРАТУРА

А. А. Потебня. О мифическом значении некоторых образов и поверий. II. Баба-Яга // Чтения в Импер. Общ. истор. и древн. Российских. Кн. 3. М., 1865.

А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. М., 1869: 505—506.

Н. Ф. Сумцов. Мышь в народной словесности // Этнографич. Обозрение. 1891. № 1.

М. Волошин. Аполлон и мышь // Северные цветы. Альманах 5. М., 1911: 85—115.

В. Н. Топоров. ‘Музы’: соображения об имени и предыстории образа // Балканское языкознание. М., 1977.

J. V. Grohmann. Apollo Smintheus und die Bedeutung der Mäuse in der Mythologie der Indo-Germanen. Prag, 1862.

H. Grégoire (avec la collaboration de *R. Goosens* et de *M. Matthieu*). Asklèpios, Apollon Smintheus et Rudra. Bruxelles, 1949.

Н

НАМУЧИ (др.-инд. *Námuci*) — демон, сын Дану. В РВ упоминается 9 раз. Иногда его называют первым из асуров. Он непобедимый воин. Индра заключил с Н. союз: они поклялись не наносить друг другу удара ни днем, ни ночью, ни на суше, ни на воде, ни сухим оружием, ни мокрым. Н. опоил Индру хмельной сурой и лишил его силы. По совету Ашвинов Индра вступил в поединок с Н. в сумерки, на самом берегу океана и поразил его ваджрой, покрытой морской пеной. Из крови Н. Ашвины приготовили лекарство, вернувшее Индре силу (ср. РВ, Шат.-Бр., Мбх.).

ЛИТЕРАТУРА

Мифы Древней Индии. М., 1975.

НАСАТЬЯ (др.-инд. *Nā́satya*-) — эпитет, относящийся к обоим близнецам Ашвинам (Насатья и Дасра) или к первому из них. Само слово значит, видимо, ‘исцеляющий’, ‘освобождающий’ и т. п., хотя народно-этимологическая традиция выделяет здесь элемент *nāsa*- ‘нос’ (ср. мотив рождения Ашвинов из носа кобылы). Это имя засвидетельствовано уже в XIV в. до н. э. на Ближнем Востоке — *Našattii̯a-(nna).*

Литературу см. в ст. *Ашвины*.

НАСЕКОМЫЕ. — Роль Н. в самых различных мифологических системах весьма значительна, хотя разные Н. выступают в не совпадающих функциях и нередко обладают противоположной семантикой. В силу этого обстоятельства класс Н. в мифологическом отношении не представляет единства (пожалуй, только признак малости объединяет всех Н.; признак летания отсутствует у вши, блохи, клопа, таракана, паука; кузнечика, цикады, сверчка, фактически — у муравья и т. п.). Зато класс Н. в целом представляет достаточно дифференцированную и эффективную систему зооморфной, у́же — энтомологической, классификации. Разные виды Н. соотно-

сятся с разными частями космического пространства, конкретно с разными его зонами (царствами) или с разными их образами, выраженными средствами *мирового дерева*. Два вида насекомых безусловно могут соотноситься с верхней зоной, с небом, с Богом и соответственно нередко называются «божьими» — *божья коровка* (*Coccinella septempunctata L.*), см., и *пчела* («божья пчела»), см. Они же в ряде случаев связаны с верхней частью мирового дерева, т. е. с его ветвями и листьями (с кроной) и, следовательно, конкурируют в этом отношении с птицами (уступая им первенство в целом). Иногда пчела связана с мировым деревом в целом (ср. в Старшей Эдде — Hávamal 138—140 и особенно в Младшей Эдде — Bragaraeður 58; в ряде случаев эта связь дана через образ меда). Еще чаще пчелы соотносятся со средней частью мирового дерева (его стволом, ср. борть в дупле ствола) и соответственно со средним царством (с землей), куда бог отпускает пчел на пользу и радость людям. Ср. в украинских народных песнях: *Ой там за двором, за чистоколом, | стоїт мі, стоїт зелений явір, | А в тим яворі три користонки: | Една мі користь в верху гніздонько, | В верху гніздонько, сив соколонько, | Друга мі користь а в середині, | А в середині, в борти п ч о л о н ь к и; | Треття мі користь у коріненька | У коріненька чорниі бобри* (Головацкий. Песни II, 51—52 и др.). В этом случае пчелы сопоставимы с другими образами центра по вертикали (копытные: коровы, быки, лошади и т. п.; куница и т. п.). С нижним миром и нижней частью мирового дерева (с корнями), а нередко и с повелителями низа злыми божествами, духами, демонами и т. п. связаны вредоносные насекомые — комары, гнус, мошка, москиты или особые Н., в образе которых подчеркивается связь с нечистой силой, как стрекоза (обозначаемая — в противоположность, напр., б о ж ь е й коровке, — как ездовое животное чорта — «коза (или козел) чорта», «конь чорта» и т. п. (ср. лит. *velnio ožis*, *velnio žirgelis*, англ. *dragon-fly*, букв. «муха дракона», русск. *стрекоза* при *Стри/бог/* и *коза* и т. п.). Как образ низа Н. сопоставимы функционально с хтоническими животными (змеи, ужи, черви, мыши, бобры, чудовища и т. п.). Тот факт, что разные Н. соотносятся в сумме со в с е м и космическими зонами и со в с е м и тремя частями мирового дерева, находит параллель в мифопоэтическом взгляде на Н. как г и б р и д н ы й образ, составленный из черт (или свойств), присущих животным, живущим в воздухе, на земле (а

иногда и под землей). Ср. соответствующие тексты (особенно часто — загадки о Н.) типа: *Чорон да не ворон, рогат да не бык, шесть ног без копыт: Летит — воет, падает — землю роет* или: *Летит по-птичьи, ревет по бычьи*, или: *Летит птица — и не перната и не крылата, нос долог, голос тонок; кто ее убьет — человечью кровь прольет*, или: *Не рак, не рыба, не зверь, не птица…* и т. п. Иногда Н. изображается как посланец Бога, которому дана власть над всеми, кроме обитателей моря. Ср. русскую загадку о Н.: *Сидит пташка в кусту, молится Христу, просит у Бога воли; дал ей Господь воли над попами, над дьяками, над праведными судьями; не дал Господь воли над рыбами в море*. Эта защищенность рыб и некоторых других чешуйчатых от Н. обыгрывается и в других текстах мифопоэтического характера. Некоторые ритуальные тексты наглядно демонстрируют функциональные различия между разными видами Н. Один полюс образуют «божьи» пчелы, которые приносят весну и плодородие. В русской веснянке представлена целая серия мотивов, связанных с пчелой: *Ты, пчелынька, пчелка ярая! Ты вылети за море, ты вынеси ключики, ключики золóтые. Ты замкни зимыньку, зимыньку студёную! Отомкни летечко, летечко теплое; летечко теплое, лето хлебородное* (Шейн. Великорус. № 1181). Пчелы, связанные с Богом (в частности, с божеством света, как латышский *Усиньш*, русский *Усень* и т. п.), вместе с тем нередко выступают как будители Бога плодородия, исчезающего с земли или впадающего в зимнюю спячку. Хеттское божество плодородия Телепинус спряталось от людей и богов; на земле наступил голод и мор; растения перестали расти, пища исчезла. Телепинус остался глух к призывам богов вернуться на землю, и только посланной вдогонку за исчезнувшим Телепинусом пчеле удалось проникнуть к нему, ужалить его и заставить вернуться на землю и сделать ее снова плодородной. Типологически сходные мотивы известны и в других традициях (ср. пчелу, помогающую воскресить Лемминкяйнена в «Калевале»). Пчелиный праздник, отмечавшийся русскими крестьянами-пчеловодами 17 апреля, когда служили особый молебен «пчелиному богу» (в частности, ставили около улья иконы покровителей пчел Изосимы /Зосимы/ и Савватия), в конечном счете реализовал ту же мифологему прихода весны и плодородия, данную в «пчелином» коде. Сам улей представляется как Божий град (ср. в русских загадках: *летит птица говорок через Бо-*

жий домок… или: *Стоит град на восток широкими дверьми…* и т. п. с отгадками: улей, пчела, восковая свеча и т. д.). Пчелы приносят на землю Божье царство, рай, изгнание зла и злых сил, чему соответствуют такие известные мифологические мотивы, как борьба Бога с чортом, в результате которой Бог отнимает у него пчел, или происхождение пчел из рая. Другой полюс образуют вредоносные Н., созданные в наказание людям и скоту, — комары, мошка, москиты и т. п. У многих сибирских народностей (ненцы, селькупы, нганасаны, кеты и др.), как и у ряда североамериканских индейцев, распространен миф о происхождении таких Н. (особенно часто комаров) и искр костра, на котором мифологический герой сжигает злое женское существо — нередко бывшую жену главного Бога, свергнутую на землю за преступление (ср. появление комаров из тела Хоседэм сожженной на костре у кетов, из тела Парнэ или Парнэ-Нга у ненцев и т. п.). В связи с этим мотивом находятся и другие, довольно многочисленные версии происхождения Н. — из тела убитого чудовища (А 2001), в результате инцеста между братом и сестрой (ср. индейские версии типов А 2000—2099; А 2011: муравьи; А 2031: мухи; А 2034: москиты; А 2051: вши и т. п.), по воле Творца (который иногда посылает Н. на землю с определенной целью — научить людей сажать и выращивать культурные растения, ср. А 2601; можно напомнить, что не только Н., но и растения могут возникать из тела убитого человека или животного, ср. А 2611), от удара грома. Этот последний мотив, объясняющий происхождение Н. ударом грома и, следовательно, деятельностью Громовержца, как и указанные выше связи «положительных» Н. с небесным Богом, а «отрицательных» Н. с подземным женским существом Нижнего мира, бывшей женой небесного Бога (иногда — именно Громовержца), включает и тему Н. в сюжет «основного» мифа. Действительно, в разных мифопоэтических традициях хорошо засвидетельствован мотив обращения Громовержцем своих детей, подозреваемых в том, что они результат измены его жены, в Н. или других хтонических животных (змеи, черви, мыши и т. п.) и даже в растительные образы — в грибы, в семена и т. п. В Ягнобской долине отмечено представление о появлении вшей в связи с громом. Оно находит опору в вырожденном варианте основного мифа: во время грозы, устраиваемой Громовержцем, Великая Мать вытряхивает из своей одежды вшей; падая на землю, вши превра-

щаются в грибы; символ плодородия. Дети бегают под дождем и кричат: «Хлеба, хлеба, гриб!» Другой вариант — превращение жены Громовержца в *божью коровку*, см.; в ряде традиций она прямо обозначается как жена Бога (ср. лит. *dievo marytė* «Божья Марьюшка» и т. п., при обычном кодировании имени божьей жены у балтов и славян через звуковой комплекс **Mar-* : **Mor-*). Иногда можно реконструировать мотив превращения детей Громовержца (числом семь) в божьих коровок (ср. семь точек на спинке божьей коровки как знак семи ударов, поразивших детей жены Громовержца). Неслучайно, что божья коровка как превращенная жена Громовержца характеризуется связью с огнем (опаленность божьей коровки) и с водой (она предсказывает дождь, погоду), т. е. с теми стихиями-орудиями, которыми поразил ее Громовержец и которыми она, видимо, некогда обладала и сама как жена Громовержца. Есть надежные указания на то, что и *муравьи* (см.) могли входить в основной миф, где они выступали как превращенные дети Громовержца (малые размеры муравьев, их многочисленность, черный или красно-коричневый цвет находят объяснение в характере наказания, которому их подверг их отец Громовержец — расчленение, измельчение, опаление небесным пламенем — молнией). Показательно, что по поведению муравьев гадают о погоде (дождь или ведро). В Полесье во время засухи, чтобы вызвать дождь, дети палицей или кием (образ орудия Громовержца) ворошат муравейник, сопровождая действие соответствующим текстом типа заговорного); при этом разбросанные по сторонам от муравейника муравьи уподобляются брызгам воды, дождя (ср. *мурашки* как обозначение муравьев, мелких вздутий на воде и на коже). Иногда от всего каркаса основного мифа остаются лишь отдельные мотивы, осмысляемые как этиологические (отчего у осы расщепленное жало, параллель к аналогичному мотиву, связанному с жалом змеи и т. п.), хотя есть основания видеть в них трансформацию более архаичного мотива наказания превращением в Н. или изменением некоторых форм Н. Точно так же трансформацией мотива наказания из основного мифа, сочетающейся с актуализацией архетипических схем мифопоэтического сознания, следует считать и некоторые образы, получившие выражение в индивидуальном творчестве. Особенно показателен в этом отношении триптих нидерландского художника Иеронима Босха «Воз сена» (ок. 1480—1485. Музей Прадо. Мад-

рид); на левой части триптиха изображено наказание Богом взбунтовавшихся ангелов, превращающихся в насекомых, скорпионов, саламандр и падающих на скалы.

Идея превращения божественного или человеческого персонажа в Н., разумеется, не исчерпывается сюжетом основного мифа: она повторяется в весьма большом количестве мифологических схем. Достаточно напомнить такие известные примеры, как превращение разгневанной Афиною искусной ткачихи Арахны в паука, ткущего тончайшую паутину (этот мотив является типичным представителем целого класса мотивов превращения искусного в каком-либо ремесле работника, мастера в Н., сохраняющее соответствующий профессиональный навык, ср. разные варианты мифа о превращении людей в муравьев, в термитов, в кузнечиков, цикад и т. п.), или превращение Геры (жены Громовержца) в овода с тем, чтобы преследовать Ио, возлюбленную мужа Геры Зевса, превращенную в корову (более известный вариант: Гера напускает жалящего овода на Ио, которой он не дает ни минуты передышки и гонит с места на место). Тема метаморфозы возникает и в архаичных представлениях о превращении души человека в бабочку (ср. соотношение русск. *бабочка* : *баба* и т. п.), в мотылька и т. п. Вместе с тем бабочки-однодневки, мотыльки и другие эфемериды становятся широко распространенными символами краткости жизни и счастья, их преходящести, незащищенности, легкой ранимости; из мифопоэтической традиции эта символика органично перешла в художественную литературу, где сложились такие ставшие традиционными темы, как бабочка (мотылек) и роза (и цветы [*Минутное изображение | Земной, минутной красоты*. — «Мотылек и цветы» Жуковского], и ветерок, и свеча и т. п.). Связь человека, людей с Н., подтверждаемая мотивом превращения, объясняет использование образов некоторых насекомых (пчела, оса, муха, комар, паук, муравей и т. п.) в качестве тотемных предков.

Фольклорная, прежде всего сказочная, традиция с разной степенью полноты сохраняет многочисленные мотивы, связанные с Н., — от бесспорно мифопоэтических (ср. превращение мифологического героя или героини в пчелу, муравья [уменьшение размера с целью проникнуть сквозь щель в нужное место — мотив, объединяющий ведийского Индру с Иваном-царевичем русской сказки, проникающим в виде муравья в Хрустальную гору], муху, комара и др.) через

сильно трансформированные и десакрализованные (оса и пчела — сестры [разница между ними]; жук, убивающий льва [влетел в ноздрю, укусил и вызвал судорогу у льва], но попавшийся в паутину к пауку; оса или муха попадают в сеть к мизгирю или пауку; умный паук; оводы по воле героини загоняют кобылиц домой; муха строит терем, осиное гнездо как царский барабан; осиное гнездо и медведь; осиное гнездо и священник, проповедник и т. п.), аллегоризированные (стрекоза и муравей, муха на колеснице, сверчок и муравей, «услужливый дурак» [вместо того, чтобы согнать Н. с человека, убивают это Н., а с ним и самого человека, которому хотели удружить], бык и комар [амхарский вариант басни «Слон и моська»] и др.) и вплоть до предельно сниженных профанических вариантов, шуток, анекдотов, небывальщин с антиэстетическими установками (блоха-попрягуха, попрядуха рубашная выносит упарившуюся вошь в предбанник; искание девицей вшей по просьбе героя; вши у героя от худобы; комар в тереме, в кувшине; трагикомическая гибель комара; комары думают, что они сбросили лошадь вниз; вошь и ворона — друзья; свадьба вши и блохи, мухи и комара; оплакивание вошью блохи; убийство вши вместо блохи, укусившей человека; шкура вши и многие другие, кстати, очень полно представленные в русских сказках). Мифопоэтические основы темы акусм, связываемых с определенными насекомыми, нередко обнаруживаются в детском фольклоре и в загадках, ориентированных на создание звуковых образов (ср. загадку: *Шел я мимо Шмарина двора, Шмарины ребята приушмарили меня.* — Улей).

Несомненна роль Н. в ритуале. Ср., напр., устройство святилища Артемиды в Эфесе, имитирующее улей; сама Артемида связывалась с образом священной пчелы (пчела была и ее культовым животным), носительницы высшего плодородия; жрицы святилища назывались пчелами (μέλισσαι), жрецы-евнухи — трутнями (ἐσσῆνες); всем руководил царь-пчела (ср. βασιλεύς ‘царь’ и ‘пчелиная матка’, ‘царица’). Последние исследования (прежде всего К. Леви-Строса) вскрыли ритуальную и мифологическую роль меда и через него — пчел, хорошо подтверждаемую и давно известными фактами (ср. кормление младенца Зевса молоком козы Амальфеи и медом пчел), ср. также роль пчел или муравьев в мифологизированной народной медицине. Известны специальные ритуалы об отвращении вредоносных Н. Иногда они включали в себя жертвоприношение и/или

обращение к особому божеству — повелителю Н., способному их изгнать (ср. Зевса Апомийоса или Веелзебуба, мушиного бога на древнем Ближнем Востоке). В ряде случаев принимались специальные меры умилостивления демонов и злых духов, в подчинении которых находились Н., читались молитвы и заговоры от Н., совершались магические действия. Изображения некоторых (или даже сами засушенные Н.) нередко использовались как амулеты, ср. древнеегипетские жуки-скарабеи (ср. мифологему скарабей и солнце и др.) или изображения пчелы, муравья, бабочки, жука и т. п.

ЛИТЕРАТУРА

См. статьи — *Бабочка*, *Божья коровка*, *Кузнечик*, *Муравей*, *Муха*, *Овод*, *Оса*, *Паук*, *Пчела*, *Скорпион*, *Стрекоза*, *Цикада*, а также:

В. И. Иохельсон. Натуралистический сюжет о происхождении комаров и других гадов в сибирско-американских мифах // Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 5. Вып. 1. 1918: 201—204.

НА́ЧИКЕТАС (др.-инд. *ná-ciketas*, букв. ‘не знающий’ и, как предполагается, поэтому ищущий знания, пути к нему) — древнеиндийский мифологический персонаж, известный из поздневедийской литературы. История Н. с некоторыми вариациями рассказана в двух текстах, продолжающих видимо, одну и ту же традицию, связанную с «Черной Яджурведой», а именно в «Тайттирия-Брахмане» (III, 11, 8) и «Катха-Упанишаде» (I, 1—3). Отец Н., праведный брахман Ваджашраваса (*Vājaśravasa*; он известен под другими именами — Готама /*Gotama*/ и особенно Ауддалака Аруни /*Auddālaka Āruni*/; это имя позволяет думать о его тождестве отцу Шветакету по имени Уддалака Аруни, который упоминается в Брих.-Упан. и в Чханд.-Упан.), приносит в жертву все свое состояние. Н., видимо, полагая, что даров недостаточно и что отец собирается принести в жертву и его, Н., трижды обращается с вопросом: «Отец, кому ты меня отдашь?» Отец в гневе отвечает: «Смерти я тебя отдам!», т. е. владыке смерти, хозяину царства мертвых Яме. Н. отправляется к нему и проводит три ночи в обители Ямы, не получив пропитания. Возвратившись к себе, Яма находит Н., принимает его как почетного гостя и предлагает выбрать три дара. Н. просит, во-первых, успокоить отца, чтобы гнев его исчез и он стал милостивым к нему, Н., когда он возвратится из пасти смерти домой. Яма обещает выполнить эту просьбу. Во-вторых, Н. просит рассказать ему о небесном огне, о том, как,

преодолев голод и жажду, обитатели небесного мира наслаждаются бессмертием, не зная ни страха, ни старости, ни смерти. Яма открывает Н., что этот огонь — «достижение бесконечного мира, основа, скрытая в тайнике»; рассказывает ему об огне как начале мира и об устройстве жертвенного алтаря — составе его частей и их порядке (можно думать, что этот последний мотив как-то связан с возможностью народно-этимологического соотнесения имени Н. с звуковым комплексом *na-cik-*, где *cik-* одна из основ глагола *ci-*, обозначающего устройство жертвенного алтаря, приведение его в порядок, возведение его). Н. повторяет Яме сказанное им, и умилостивленный Яма дает Н. дополнительный дар: он называет небесный огонь именем Н. — *начикетас*. Трижды возжегший этот огонь и познавший эту триаду совершает три действия, преодолевает рождение и смерть, отбрасывая страх и печаль, достигает бесконечного покоя и радуется в небесном мире. Но за Н. остается третья просьба, и в ней он спрашивает о самом главном для него, что беспокоило его еще на земле с самого детства, — о том, что ожидает человека после смерти. («Сомнение [возникает] после смерти человека: — одни [говорят]: Он есть, — другие: Его нет», — в формулировке Н.). Яма пытается уклониться от ответа на этот вопрос, ссылаясь на то, что даже боги сомневаются в том, как ответить; он предлагает Н. в дар сыновей, внуков, скот, золото, долгую жизнь, красавиц на колесницах, сопровождаемых музыкой и т. п. Н. отказывается от всех этих даров, его просьба неизменна: «Преходящи [эти удовольствия] у смертного… Да и жизнь-то вся коротка. Пусть же [остаются] у тебя повозки, танцы, пение. Не должен человек радоваться богатству: разве сможем мы владеть богатством, увидев тебя… Кто из подверженных уничтожению и смерти внизу на земле, приблизившись к уничтожимости и бессмертию, узнав и поразмыслив об удовольствиях, — станет радоваться слишком долгой жизни? Скажи нам, смерть, о том, в чем сомневаются, что [заключено] в великом переходе, — этот дар …, и не иной, выбирает Н.» (Катха-Упан. I, 1, 26—29). Яма вынужден дать ответ и на эту третью просьбу Н., потому что Н. заслужил этого. Яма противопоставляет п р и я т н о е, к которому стремятся глупые ради мирского благополучия, забывая о цели жизни, б л а г о м у, которому привержены разумные люди, стремящиеся к знанию. Только они могут постичь этот переход от жизни к смерти и самое высшую реальность. Но это постигается не рассудком, а самосозерцанием,

преодолением и отказом от радости и от горя. Яма рассказывает Н., как от незнания перейти к знанию, и сравнивает этот переход с разожженным огнем *начикетасом* («С помощью преходящих вещей я достиг непреходящего», I, 2, 10). Далее Яма говорит о священном слоге *Ом* (см.) и его символике, о постижении высшего Атмана, который сравнивается с владельцем колесницы, тогда как тело — с колесницей, рассудок — с колесничим, разум — с поводьями (чувства — с конями, предметы восприятия — с дорогой) (I, 3, 3—4), о иерархии (ср. снизу вверх: чувства — воспринимаемые ими предметы — разум — рассудок — Атман — непроявленное — *пуруша*, ср. «Нет ничего выше *пуруши*. Это конечная цель. Это высший путь». I, 3, 11). В дальнейшем ответ Ямы Н. перерастает в самостоятельную часть о неразличимости феноменов мира, субъекта и объекта, о природе Атмана, о тождестве индивидуального и всеобщего, о едином, выраженном известной формулой — «это есть То», о *мировом дереве* (см.) как другом образе этого единства, наконец, о достижении высшего просветления и бессмертия, открываемого в йогическом состоянии. «Так, Н., приобретя знание, поведанное смертью, и всё это предписание *йоги*, достигши Брахмана, стал бесстрастным и бессмертным» (II, 3, 18).

История Н. в этом виде должна рассматриваться как высокий образец философского мифа (см.) с сильными элементами рационалистического умозрения. В этом смысле он соприкасается с другими образцами древнеиндийского умозрения, знания (*veda*), принадлежащими уже к философско-религиозной традиции и к сфере «преднаучных» сочинений. В частности, тема смерти в истории Н. (а отчасти и ее трактовка) находит ряд существенных аналогий в буддийской концепции с ее обостренным вниманием к этой же теме. Вместе с тем истоки истории Н. лежат значительно глубже. В ней отчетливо обнаруживаются фольклорные элементы. Прежде всего речь идет о таких хорошо известных мотивах, как необдуманный гнев, дающий начало всему действию, нисхождение живого человека (юноши) в царство смерти; «прение» со смертью; три дара — три желания; «умные» вопросы-желания (как инверсия «умных» ответов), достижение бессмертия через смерть (с ее помощью). В истории Н. обнаруживается присутствие элементов и фольклорной техники (диалог в царстве мертвых, очень существенная роль числа три, сравнения и уподобления и т. п.). Исследования обеих версий

истории Н. показали, что при всей их близости, они, видимо, восходят к более древнему источнику, который мог довольно значительно отличаться от засвидетельствованных текстов. Одним из отражений общего первоисточника и, следовательно, текстом родственным позднейшим версиям истории о Н., возможно, следует считать гимн-разговор мальчика с умершим отцом («Ригведа» X, 135), в котором в перевернутом по сравнению с сюжетом Н. виде выступает та же схема. Ср.: «Под д е р е в о с прекрасными листьями, где пьет с богами Я м а, туда наш о т е ц устремляется к предкам» (X, 135, 1); здесь же сравнение с колесницей, диалог отца с сыном, философизирующая тенденция (авторская тема) и т. п.

История Н. отмечает собой тот исключительный важности рубеж между «философизируемой» мифологией и «мифологизируемой» философией, который дает ценный материал, касающийся поздних трансформаций мифа и особенностей усвоения мифологического материала философской и ранненаучной традицией. Высокие достоинства мифа о путешествии Н. в царство смерти позволяют сопоставить его с философскими мифами Платона или Нового Завета.

ЛИТЕРАТУРА

Упанишады / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1967: 95—112, 266—276.

Ch. Johnston. The Dramatic Element in the Upanishads // The Monist. Vol. 20. № 2. 1910.

J. Hertel. Die Weisheit der Upanischaden. München, 1921.

B. Faddegon. De Interpretatie der Kāṭhaka-Upaniṣad. Amsterdam, 1923.

F. Heiler. Die Mystik in den Upanischaden. München, 1925.

R. Otto. Die Kaṭha-Upanishad // Aus der Welt der Religion. Forschungen und Berichte, unter Mitwirkung von H. Frick und R. Otto, hrsgb. von E. Fascher und G. Mensching. Berlin, 1936.

H. von Glasenapp. Buddhism in the Kāṭhaka Upaniṣad // New Indian Antiquary Vol. 1. 1938—1939.

F. Weller. Versuch einer Kritik der Kaṭhopaniṣad. Berlin, 1953.

J. Jordens. Death in the Upaniṣads // Journal of the Oriental Institute M.S. University of Baroda. Vol. 14. 1965.

НЕДЕЛЯ — в ряде мифопоэтических и ритуальных традиций временной цикл, промежуточный между *месяцем* (см.) и сутками. Определяющим для Н. является именно эта промежуточность, а не ее абсолютная длительность. Поэтому Н. часто относят к искусст-

венным единицам архаичного исчисления времени. В разных традициях известны Н. из трех, пяти, восьми дней. Даже декады (три), на которые обычно делился месяц у древних греков (это членение было известно уже Гесиоду), в широком смысле слова должны быть отнесены к Н. Тем более это относится к восьмидневной «торговой» неделе в Риме (возможно, заимствованной от этрусков), т. наз. нундинам — *nūndinae*, собств. — ‘девятидневка’, состоявшая из семидневной рабочей недели, которой предшествует нерабочий рыночный день и которая завершается таким же рыночным днем (эти рыночные дни носят то же название *nūndinae*, обозначающее также рынок, торг, торговлю); с римской Н. соотносилась и особая богиня очистительных обрядов, совершавшихся над мальчиками на девятый день после их рождения (над девочками — на восьмой), Нундина. Рабочие дни Н. в Риме в известной степени также образовывали единство (в календаре они обозначались буквами от А до Н), которое соотносилось с другими седмиричными объектами — семилетием (лат. *septennium*), семизвездием (ср. лат. *septentrio* применительно к созвездию Большой Медведицы), семихолмием Рима (лат. *Septimontium* как праздник Семихолмия, отмечавшийся в Риме 11 декабря) и т. п.; ср. также отмеченность седьмого дня месяца (лат. *Nonae septimānae*, т. е. ноны, приходящиеся на седьмой день месяца, при *septimāna* ‘седьмица’, ‘неделя’, но и ‘семилетний возрастной период’). Характерно, что последний день римской, «торговой» недели был отмеченным: не только торги, но и другие общественные мероприятия и прежде всего празднества совершались именно в этот день. Ссылаясь на известный афоризм английского писателя VII—VIII вв. Бéды Достопочтенного о том, что в делании времени «природа исходит или из обычая или из (установления) властей (авторитетов)», обычно утверждают, что длина года определяется природой, месяцев — обычаями (ср. разную продолжительность месяцев), а недели — предписаниями властей. Последнее верно лишь отчасти и относится к Н., которые действительно, формируются искусственно в связи с некоторыми политическими целями и обычно не становятся объектом сакрализации. Для большинства же случаев, в частности, для самого распространенного образца — семидневной Н., тезис об исключительной искусственности в значительной степени теряет свою силу. При ориентации календаря не только на движение Солнца (соответственно — дви-

жение Земли вокруг Солнца, образующее «день» и «год»), но и на лунные фазы (что было характерно для подавляющего большинства древних сакрально-календарных традиций; исключение составляли Египет и Рим) была возможность урегулировать продолжительность лунного месяца и его членений без отказа от связей с лунными фазами. В частности, и полнолуние было достаточно значимым фактом (и календарно-астрономически и мифопоэтически-ритуально), который сам по себе предрешал выделение двух «полумесяцев» (светлого, от новолуния до полнолуния, и темного, от полнолуния до новолуния, ср. др.-инд. *śukla pakṣa* и *kṛṣṇa pakṣa* и т. п.), или сдвоенных Н. Реальность для мифологического сознания такого 14-дневного отрезка подтверждается многочисленными свидетельствами — от языковых (ср. англ. *fortnight* как обозначение двух Н., из *fourteen nights* '14 ночей') до ритуально-поведенческих (различия между двумя сдвоенными Н. в размещении праздников, существенных элементов общественной жизни, в бытовом поведении, разные сферы табуирования и т. д.; ср. «Если же она родит *младенца* женского пола, то во время очищения своего она будет нечиста две недели». Левит 12.5 — при том, что в случае рождения мальчика нечистота продолжается с е м ь дней, т. е. одну Н.) и «преднаучных» (наблюдения в области мифологизированной и сакральной астрономии). Не менее естественным было и членение лунного «полумесяца» (14 дней) на две части в зависимости от того, в какой фазе находится луна (восполняется ли она до полумесяца или до месяца в первой половине лунного месяца или убывает до полумесяца или до исчезновения во второй его половине). Эти «естественные» основания находили решающую поддержку в получивших исключительное развитие «семеричных» спекуляциях. Н. как семеричный ряд находила себе место среди других структур этого рода: семь планет, семь небес (и подземных царств), семь богов пантеона (весьма частый случай), семь дней творения, семь дней и семь лет вообще (ср. лишь некоторые библейские примеры: семь пар чистых животных, семь пар птиц, семь дней потопа, семь коров хороших и семь коров худых, семь колосьев тучных и семь колосьев тощих, семилетнее служение Иакова за Рахиль, семилетний голод, семилетнее строительство храма, семь тельцов в седьмой день и т. п.), семь возрастных периодов, семь как космологическая «сумма» (четыре как константа, определяющая горизон-

тальную структуру мира, и три как константа вертикальной структуры мира), не говоря о других седмицах (см. *Числа*). Этот символико-нумерический контекст способствовал конструированию семидневной Н. как наиболее распространенного и авторитетного образца в сакральном календаре (ср. древние ближневосточные традиции и продолжающий их христианский календарь). Серия из четырех семидневных Н. не только формировала лунный месяц, но и соотносилась с другими структурами из 28 (7 × 4) членов: напр., с 28 «лунными» созвездиями (ср. *накшатры* в Древней Индии), представлявшимися (согласно Пуранам) девицами, которых поочередно (начиная с Криттик-Плеяд) посещает и на которых женится Месяц. Мифопоэтическая образность фиксирует сходную картину, напр., в загадках; ср.: *Стоит дом в двенадцать окон, в каждом окне по четыре девицы, у каждой девицы по семь веретен, у каждого веретена свое имя.* Или: *Стоит дуб, на дубу двенадцать гнезд, на каждом гнезде по четыре синицы, у каждой синицы по четырнадцати яиц, семь беленьких да семь черненьких.* Или: *Стоит столб до небес, на нем двенадцать гнезд, в каждом гнезде по четыре яйца, в каждом яйце по семи зародышей.*

Хотя отмеченные семидневные периоды хорошо известны во многих культурных традициях (в частности, и в Шумере и Вавилоне) современная семидневная Н., унаследованная непосредственно от астрономической Н. Римской империи (такая Н. распространилась при Августе, хотя освящение семидневной Н. произошло лишь в 321 г. н. э. при императоре Константине; однако уже в конце I в. н. э. Иосиф Флавий писал, что «нет ни одного города, греческого или же варварского, и ни одного народа, на который не распространился бы наш обычай воздерживаться от работы на седьмой день». Contra Apionem II, 39, 282), восходит в конечном счете к двум источникам — к иудейской практике, соотнесенной с предписаниями Библии, и к т. наз. «планетарной» римской астрономической Н. Семеричная система измерения времени у евреев (ср. др.-евр. *šabua*, при *šeba* ‘семь’) ориентирована именно на дни как исходную единицу и, естественно, соотносится с историей творения. Дни Н. обозначались иудеями порядковыми числительными (ср. в книге «Бытия»: день один… день вторый… день третий… день шестый и далее: «И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмый от всех дел Своих… И благосло-

вил Бог седьмый день, и освятил его… Вот происхождение неба и земли, при сотворении их…» 2.2—4), и этот обычай утвердился в Вазантии и стал основным в православной церкви (а иногда и за ее пределами). Сакральность Н., начинавшейся у евреев в воскресенье (ср.: «По прошествии же субботы, на рассвете первого дня недели…» Матф. 28.1 и др.), распространялась и на ее семикратное сочетание (ср.: «Шесть дней ешь пресные хлебы, а в седьмый день отдание праздника Господу… Семь седмиц отсчитай себе; начинай считать семь седмиц с того времени, как появится серп на жатве. Тогда совершай праздник седмиц Господу…» Второзаконие 16.8—10 или: «Отсчитайте себе от первого дня после праздника… семь полных недель… *и тогда* принесите новое хлебное приношение Господу». Левит 23.15—16. Естественно, что суббота как седьмой день выделена особо: «завтра покой, святая суббота Господня; что надобно печь, пеките, и что надобно варить, варите *сегодня…*» (Исход 16.23); «шесть дней собирайте его [хлеб, манну]; а в седьмый день — суббота; не будет его в *этот день*» (там же, 16.26); «Смотри, Господь дал вам субботу, посему и дает в шестый день хлеба на два дня» (16.29); «Скажи сынам Израилевым так: субботы Мои соблюдайте; ибо это — знамение между Мною и вами в роды ваши… И соблюдайте субботу, ибо она свята для вас: кто осквернит ее, тот да будет предан смерти. Кто станет в оную делать дело, та душа должна быть истреблена из среды народа своего… И пусть хранят сыны Израилевы субботу, празднуя субботу в роды свои, как завет вечный. Это — знамение между Мною и сынами Израилевыми на веки; потому что в шесть дней сотворил Господь небо и землю, а в день седьмый почил и покоился» (Исход 31.13—17) и др.

В лунно-солнечном вавилонском календаре, распространившемся впоследствии на широкий круг культур (важнейшим посредствующим звеном была иранская календарная теология), планетарная Н. состояла из семи дней, последовательность которых определялась представлениями о взаимном расположении планет, Солнца и Луны, и об их удаленности от Земли. Соответственно этому Н. начиналась с дня Сатурна — субботы. Поскольку планеты управляли не только днями Н., но и часами суток и, кроме того, первый час следующих суток принадлежал Солнцу, то в вавилонской неделе (как и в ее филиациях) следующий день после субботы, т. е. воскресенье, находился в ведении Солнца. Астральный детерминизм вавилонян имел

своим следствием, что с планетами были соотнесены и основные боги, которые тем самым оказались связанными и с днями Н. В результате сложилась устойчивая астрально-календарно-мифологическая схема: 1. Сатурн — суббота Нинурта (бог счастливой войны); 2. Солнце — воскресенье — Шамаш (главный бог города Сиппара), 3. Луна — понедельник — Син (бог луны, персонификация ее, 4. Марс — вторник — Нергал (бог кровопролитной войны, собств. ‘владыка обширной страны’, т. е. царства мертвых), 5. Меркурий — среда — Набу (бог мудрости, письма и счета, почитавшийся в Борсиппе, букв. ‘пророк’), 6. Юпитер — четверг — Мардук (царь богов, глава пантеона; ср. раннесемитского Ваала /Баала, Бэла/), 7. Венера — пятница — Иштар (Богиня плодородия, любви; раннесемитск. Белит). По этому образцу строились и другие системы, в которых акцент ставился на связи дней Н. с соответствующими божествами. Ср., напр., греческую, соответственно римскую Н.: воскресенье — Гелиос, Солнце (Sol); понедельник — Селена, Диана; вторник — Арес, Марс; среда — Гермес, Меркурий; четверг — Зевс, Юпитер; пятница — Афродита, Венера, суббота — Кронос, Сатурн. Совершенно тот же принцип лежит в основе древнескандинавской недели: соответственно Солнце, Месяц (*Māni*), Тюр (англосакс. Тиу), Вотан (О́дин), Тор, Фрея, Сетерн. Номенклатура дней Н. в современных романских и германских языках отражает именно эти теофорные наименования, за которыми стоят символы (начиная с воскресенья) Солнца, Месяца, Войны, Письма (писца, некоего тайного знания), Неба (грома и молнии), Любви, Жатвы (урожая). В других традициях система дней Н. и их покровителей в целом разрушена, но при этом могут сохраняться некоторые ключевые названия (ср. *Peräunedån* как название четверга, букв. — ‘Перунов день’, у полабских славян) или соотнесения дней Н. с божествами, образующие ядро основного мифа. Так, у славян с четвергом, несомненно, соотносился бог грома и молнии, грозы Перун, о чем свидетельствуют не только языковые данные типа приведенных выше, но и связь с четвергом Ильи-пророка, дождя (ср. русскую пословицу *После дождичка в четверг*, гадания о мокрой или сухой погоде в Великий четверг), счастья, доли, особой ритуальной отмеченности (ср. сербск. *срећан дан* ‘счастливый день’, о четверге; приметы и гадания, относящиеся к четвергу; особые «четверговые» ритуальные предметы; роль четверга как дня свадьб и т. п.). Следующий за четвергом день пятница (изредка

среда) связана с женским божеством, являющимся в реконструкции женой Громовержца (такое же соседство этих персонажей наблюдается и в месячном коде, ср., напр., Илью Мокрого и Марию /Марину, Макрину, Морену, Мару и т. п./ Мокрую или Святую в июле). Есть все основания предполагать, что в славянском язычестве с пятницей была связана *Мокошь* (т. е. мокрая), замененная после введения христианства Параскевой Пятницей или Святой Пятницей (неслучайны пятничные ритуалы, связанные с водой /ср. двенадцать Пятниц и т. п.), в частности, с колодцами, а также различные табу на типичные женские занятия /напр., стирка, мытье, пряденье и т. п./, вступающие в действие именно в пятницу; ср в русской мифологии Середу, бабу, которая помогает прясть и белить холсты. Балтийские данные еще достовернее, обширнее и полнее. Принадлежность четверга литовскому громовержцу Перкунасу мотивируется сюжетно: в четверг должна была состояться свадьба Перкунаса, и именно в этот день противник Громовержца похитил его жену. И у литовцев и у латышей известны запреты, относящиеся как раз к четвергу (на свадьбу, на женские работы и т. п.). Пятница же, как и у славян и ряда других народов, отдается жене Громовержца и часто считается несчастным днем (ср. распятие Иисуса Христа в пятницу).

В результате исторического развития такого мифологизированного и ритуализованного календаря каждый день Н. приобрел свою более или менее единую стандартную семантику. Так, воскресенье — день Солнца (*В Светлое Воскресенье солнышко играет*) дарующего счастье, день начала и пробуждения (ср. Воскресение Христа, приуроченное к этому дню /Пасха или Святое Воскресенье/), день отдыха от дел, т. е. выход из профанической длительности в сакральный праздник, когда время вообще как бы останавливается; день благочестивых занятий, посвященных Богу, церкви (храму), молитве, спасению души; с воскресением связан и ряд особых ритуальных символов. Понедельник — начало рабочей профанической Н., опасный или неудачный, несчастливый в двух отношениях: во-первых, как контраст счастливому воскресенью (*Понедельник похмельник, поминки воскресенью* и т. п.), во-вторых, как день с максимальной энтропией, неопределенностью, неясностью шансов. Из понедельника вся следующая далее Н. видна смутно. В понедельник больше всего неурядиц, нескладицы, отклонения от нормы, даже абсурда (*В воскресенье орет, а в понедельник кобылу ищет*; *Исплошил поне-*

дельник воскресного пьяницу; *Фомин понедельник — иному лишняя забота* /опохмелиться/; *Приходи в понедельник после середы* и т. п.). Поэтому в понедельник не начинают дела: *Понедельник черный день, и ничему почину не делают, в дорогу не выезжают*; *В понедельник, среду и пяток дела не начинают*; *Понедельник и пятница — тяжелые дни* и т. п.). Если же что-то начинается в понедельник, то этому начинанию грозит или неудача (*В понедельник деньги выдавать — всю неделю расходы*) или во всяком случае оно связано с риском (*С понедельника на всю неделю идет счастье и несчастье*, т. е. понедельник может выступать как бы в качестве регулятора распределения доли-недоли на всю неделю: каков он сам, такова и вся неделя). Поэтому с понедельником особенно настойчиво связываются гадания, приметы, предсказания; тем более это относится к чистому понедельнику (*У кого к чистому понедельнику скоромь в зубах навязнет, тот чертей во сне видит* и т. п.). По контрасту с понедельником вторник — легкий день, именно с него целесообразнее всего начинать новое дело (ср. *Вторник — потворник* (вариант: *задорник*). В ряде традиций он связывается с четным, мужским, сухим. Среда, напротив, обычно соотнесена с нечетным, женским, мокрым (ср. такую персонификацию этого дня, как русск. *Середа*, перекликающаяся с Пятницей; ср. в этой же связи: *Середа да пятница хозяину в доме не указчица* или *Что Бог ни даст, а в середу не прясть!* /то же и о пятнице/); она отмечает середину Н., ее перелом (*Затесалась середа промеж вторника да четверга!*; *Косится, словно среда на пятницу*; *Не суйся середа прежде четверга* и т. п.). Оттого, что среда — центр Н., она крепка и надежна (так, что ее отрицательные характеристики нередко отступают), ср.: *Крепка неделя середою, а Великий Пост средокрестною*; *Неделя середою крепка, а век половиною*. Такие покровители среды как Водан (О́дин) или Меркурий делают ее удачной, счастливой, плодородной (в Страстную Среду обливают скотину снеговой водой и т. п.). Но тот факт, что среда приходится на перелом Н., вносит в ее семантику некоторый элемент случайности. Четверг — четный, мужской и обычно легкий (или даже просто счастливый) день, хотя иногда выделяют (но всегда по контрасту!) эвентуальные черные четверги. Четверг связан с водой как творческой плодородной силой, отсюда и многочисленные приметы народной мудрости: *Кто в четверг до восхода солнца умоется с серебра и с яйца, здоров и чист будет*; *Какова погода в чистый четверток,*

такова и в Вознесенье (связь четверга с Вознесеньем хорошо известна); *Коли в чистый четверток горящие свечи донесены от стояния домой, то будет урожай яровой пшеницы*; *В чистый четверток золу выносят в курятник, чтобы куры неслись*; *В четверток стегают скот вереском, чтоб не лягался* и т. п. Но особенно тесно связаны с четвергом метеорологические предсказания (мокро — сухо, холодно — тепло), ср., напр.: *В Великий четверток полнолуние — весной большая вода*; *Если в Великий четверток холодно, то весна холодная, до седьмой недели, если дождь, то мокрая* и др. О тесной связи четверговой символики с пятничной см. выше. Пятница — нечетный, женский день в отличие от четверга, но, как и последний, она мокрая (о персонификациях пятницы и четверга и лежащего в основе их мифа см. выше). Пятница безусловно самый несчастливый день Н. В ряде европейских стран пятница называется днем висельников (действительно, раньше придерживались правила совершать казни по пятницам). В этот день был распят Иисус Христос, и в этот же день мертвые восстанут для Страшного Суда. Пятница — ключевой день всей жизни первочеловека Адама: в этот день он был создан, изгнан из рая, раскаялся в грехе и умер. В европейском «метеорологическом» фольклоре дождь в пятницу влечет за собой дождь в воскресенье. В Ирландии верили, что умереть в пятницу, быть похороненным в субботу и быть отпетым в воскресенье — благо. С пятницей связано максимальное число табу. Кое-где, даже в цивилизованных странах, когда 13-ое число месяца приходилось на пятницу («Черная пятница»), официально отменялась работа на предприятиях. Вместе с тем на пятницу иногда назначались публичные собрания, богослужения, жертвоприношения, почитания святынь и т. п. (ср. мусульманскую традицию). Там, где связь пятницы с богиней любви или Матерью-богиней оставалась актуальной, как, напр., в языческом Риме, этот день мог считаться и счастливым (ср. *diēs Veneris* ‘день Венеры’). Вместе с тем особо выделялась и пятница Страстной Недели как Великая (в православной традиции), ср. англ. *Good Friday* ‘Благая пятница’. Считалось, что человек, хорошо зарекомендовавший себя в такой тяжелый день, как пятница, — верный и надежный слуга (ср. англ. *Man of Friday*, букв. ‘человек пятницы’, отсюда — и образ Пятницы, верного помощника Робинзона Крузо из романа Д. Дефо). Особо выделялась суббота как переход к празднику, к воскресенью (тем более велико значение субботы у тех народов,

которые самое субботу отмечают как главный недельный праздник, как, напр., у евреев). Поэтому суббота легкий день, связанный с приятными ассоциациями (*Нет легче дня против субботы*; *Суббота не работа*; *От субботы и до субботы носи без заботы* и т. п., хотя есть и исключения: *В субботу на работу, в воскресенье на веселье*); в субботу нередко устраиваются (напр., в русской традиции) вечеринки, посиделки, святочные вечера, на которых иногда поют, дарят певцам мелкие подарки, прядут пряжу и т. п.; обычно такие вечера не превращаются в полное празднество. Вместе с тем в ряде традиций в субботу подводятся итоги Н., в том числе и неприятные (так, по субботам взимают долги, отчитываются в работе за Н., устраиваются наказания /ср. русск. *субботки*, сеченье учеников по субботам/ и т. п.). На субботу нередко выпадает пост, поминания (так, именно в субботу в монастырях принято было читать поминальный синодик иначе называемый субботником), молитва. В некоторых культурных регионах суббота вообще дурной день (напр., в Индии, где она посвящена божеству несчастья Сани). Многие субботы выделяются особо. Ср. Великую субботу (Страстную, Красильную, Святую и т. п.) перед Пасхой, Лазаревскую субботу (на шестой Н. Великого поста, в память воскресения Лазаря /отсюда и русская загадка: *Когда суббота бывает в воскресенье?* или наоборот/, Родительскую (или Дмитриевскую) субботу, т. е. день общего поминовения в конце октября, и т. п.

Из сказанного видно, что каждый день Н. обладает особой мифопоэтической семантикой, которая чаще всего является общей для широкого круга «календарных» традиций. Не менее существенно что из мозаики смыслов, закрепленных за отдельными днями, возникает некое единство, символизируемое в ряде случаев персонифицированным образом Недели как представительницы всех дней Н. сразу. Единство дней Н. подчеркивается и в многочисленных загадках, где дни уподобляются братьям или сестрам (*Есть семь братьев: годами равные, именами разные*), изредка даже детям, а иногда некоей единой семичленной группе (*Шли семеро мужиков без топоров, срубили избушку без углов*); нередко среди других дней Н. особо выделено воскресенье (*Протянулся мост на семь верст, а в конце моста золотая верста*). Идея единства Н. в череде составляющих ее дней, где каждый последующий как бы продолжает (развивает) дело предыдущих дней, получает свое воплощение в т. наз.

«недельных» текстах космогонического характера, наиболее известный пример которых содержится в начале книги «Бытия» (гл. 1): первый день (будущей Н.) — отделение света от тьмы; второй день — создание тверди и отделение ее от воды; третий день — отделение суши от воды, создание растений; четвертый день — создание светил; пятый день — создание животных; шестой день — сотворение человека; седьмой день — отдых от дел. В данном случае этапы творения предшествуют формированию семичленной Н. В других случаях они с самого начала включены в недельную рамку. В некоторых «нумерических» текстах соотношение дней и деяний строится по следующей схеме: понедельник (или первый день) — одно деяние Демиурга, вторник (второй день) — два деяния Демиурга, … воскресенье (седьмой день) — семь деяний Демиурга (таковы, например, широко распространенные в Евразии, версии творения мира гагарой, ныряющей в первородный Океан в течение семи дней, чтобы достать песок для создания земли). Еще более известны десакрализованные, иногда нарочито сниженные (в частности, «комизированные») «недельные» тексты. Ср., напр.: *В понедельник я банюшку топила, во вторник в баньку ходила, в среду в угаре пролежала, в четверг буйну голову чесала, в пятницу добры люди не пряли, в субботу родителей поминали, в воскресенье на веселье погуляли* или: *Воскресенье — свято, понедельник — черный, вторник — потворник, середа — постница, четверток — пере́чит, пятница — корячит, суббота — делу почин*, или: *Понедельник — похмельник, вторник — задорник, середа — перелом, четверг — оглядчик, пятница — ябедница, суббота — потягота, воскресенье — недели поминовенье*, или: *В понедельник — на могильник, во вторник — на кокорник, в среду — на переды, в четверг — по коты, в пятницу — на мельницу, а субботу — на работу, в воскресенье — на веселье* и т. п. вплоть до любовных «недельных» текстов, описывающих весь любовный цикл, который укладывается между понедельником и воскресеньем. Наконец, существуют и тексты-предсказания, упорядоченные по дням Н. Ср.: *Чихнешь в понедельник натощак — к подарку, во вторник — к приезжим, в среду — к вестям, в четверток — к похвале, в пятницу — к свиданью, в субботу — к исполнению желаний, в воскресенье — к гостям.*

«Недельные» тексты указанного типа (часть их, разумеется, принадлежит к числу вырожденных) прямо или косвенно подчер-

кивают роль дней Н. и самой Н. в целом как важнейших независимых регламентаторов жизни и деятельности человека, живущего в мифологизированном космосе. Каждый день Н. предписывает определенное правило поведения и определенный запрет, а в сумме дни Н. описывают (в принципе) всю систему регламентации и табуирования в данном коллективе (исключение составляют особые месячные, годовые или относящиеся к жизненному циклу в целом правила и запреты). Нарушение регламентации приводит к тому, что нарушитель наказывается — иногда персонифицированным образом данного дня Н. (ср. в румынской фольклорной традиции: «Давно бродили Дни по земле; забирались в повозку к людям и если те работали в их день, что-нибудь им портили: опрокидывали повозки людей»). В некоторых традициях (напр., у восточных романцев) недельная регламентация практически охватывает все виды работ — полевые, садовые, огородные, животноводческие, домашние, особенно женские. Каждое заметное событие жизни проецируется на дни Н. с тем, чтобы определить удачные и неудачные дни (родиться в воскресенье — к счастью, в пятницу — к несчастью; нехорошо, чтобы обручение происходило во вторник, среду и пятницу; в пятницу хорошо отлучать ребенка от груди и т. п.). У румын каждый день имеет свою покровительницу: Св. «Понедельница», Св. «Вторница», Св. Среда, Св. «Четверица», Св. Пятница, Св. Суббота, Св. «Воскресница», часть которых играет положительную роль (прежде всего — Св. Пятница — *Sf. Vineri*, Матушка-Пятница, олицетворение добра, самая святая из всех святых; Пятница — самый священный день, связанный по имени с богиней Венерой, культ которой был перенесен на Божью Матерь), а часть — отрицательную (ср. злокозненные женские персонажи, соответствующие вторнику, четвергу и пятнице и имеющие особые имена — Марцоля или Марць-сяра /ср. румынск. *marţi* ‘вторник’, *Sf. Marţi* ‘Св. «Вторница»’/, Жоймэрица /ср. *Joi-mari* ‘Великий четверг’/, Св. Пятница, имеющая то же имя, что и положительный персонаж). Собственно отрицательность этих «недельных» мифологических персонажей состоит в том, что они карают женщин за нарушение запретов, связанных с соответствующими днями Н. Так, злая старуха Марцоля бродит в ночь со вторника на среду и наказывает женщин и девушек, которых она застала за работой (чаще всего за пряжей); Жоймэрица (безобразная старуха с распущенными волосами и оскаленными

зубами, появляющаяся в канун Великого Четверга) наказывает девушек, не успевших спрясть кудель, и парней, не убравших мусор со двора (сходные функции и арумынской Джои, пугающей и похищающей детей; Св. Пятница (с железными зубами, с клюкой и собакой) преследует женщин за несоблюдение запретов в пятницу (в частности, на пряденье, шитье, стирку и т. п.). Со Св. Пятницей или изофункциональными ей персонажами связаны мотивы и целые сюжеты, восходящие к основному мифу (гибель детей, оставшихся в доме на горе, от огня; превращение их в зверей /дикие звери — дети Св. Пятницы, ср. ласку, мышь и т. п., а также опыты размещения животных по дням Н. как некий аналог зодиаку в годовом масштабе/; огненное наказание за нарушение запрета; мифологема огня и воды и т. п.), ср. мотивы № 368, 480, по Аарне-Томпсону. В ритуале ряд мифологических и сказочных мотивов, связанных с днями Н., повторяясь в обнаженном виде (ср., напр., огни /костры/ для покойников, обряд «освобождения воды» по возвращении с кладбища при погребальном ритуале в Великий Четверг или связь прядения и его атрибутов с магической практикой вызывания дождя в контексте пятничных мотивов пряжи и дождя-воды и т. п.).

Многообразие мифологической и ритуальной информации, содержащейся в названиях дней Н. и связываемых с ними текстах, а также весьма совершенные и тонко разработанные приемы упорядочения этой информации позволяют говорить как о самостоятельной системе дней недели в мифопоэтическом сознании, так и о специальном «недельном» коде, с помощью которого записываются «недельные» тексты, используемые, в частности, как инструмент разветвленных классификаций архаичного типа.

ЛИТЕРАТУРА

В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. 4-е изд. СПб.—М., 1912—1914. Т. 1: 607—608, 670; т. 2.: 1345—1346; т. 3: 741, 1456; т. 4: 480, 611—612, 1329—1330.

Т. Н. Свешникова, Т. В. Цивьян. К исследованию семантики балканских фольклорных текстов // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973: 197—241.

Э. Бикерман. Хронология Древнего мира. Ближний Восток и античность. М., 1975.

Th. Mommsen. Römische Chronologie. 2 Aufl. Berlin, 1859.

F.K. Ginzel. Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. I—III. Leipzig, 1906—1914.
F. X. Kugler. Sternkunde und Sterndienst in Babel. 1—2. Münster, 1907—1935.
B. Landsberger. Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer. Leipzig, 1915.
T. Pamfile. Mitologie românească. 1. Bucureşti, 1916.
M.P. Nilsson. Die Entstehung und die religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders // Lunds Univers. Årsskrift. NF 14. 1918.
Idem. Primitive Time-reckoning. Lund, 1920.
F.H. Colson. The Week. Cambridge, 1926.
S. Langdon. Babylonian Menologies and the Semitic Calendars. L., 1935.
R. Labat. Hémérologies et ménologies d'Assur. Paris, 1939.
W.K. Pritchett, O. Neugebauer. The Calendars of Athens. Cambridge, Mass., 1948.
S. Eriksson. Wochentagsgötter, Mond und Tierkreis. Stockholm, 1956.
G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. N. Y., 1962. Vol. 1: 611—612; Vol. 2: 1509—1510, 1671 и др.
A.K. Michels. The Calendar of the Roman Republic. Princeton, 1967.
F. Della Corte. L'antico calendario dei Romani. Genova, 1969.
N. Jula, V. Mănăstireanu. Tradiţii şi obiceuri româneşti. Bucureşti, 1968.
I. Mişlea, O. Bîrlea. Tipologia folclorului. Bucureşti, 1970.

НИРРИТИ (др.-инд. *Nírṛti*, связано с *niraya*- 'ад', *năraka*- и т. п.) — персонифицированное разрушение, распад, смерть. Н. — жена или дочь Адхармы. Появляется уже в РВ, встречается и в эпосе. Как локапала Кубера правит и над найрритами, демонами, рожденными Н.

ЛИТЕРАТУРА

L. Renou. Védique nírṛti // Indian Linguistics. 16. 1955: 11—15.

НОРКА. — Это имя в мифологических текстах обозначает не столько маленького пушного зверька (*Mustela lutreola*), сколько хтоническое животное вообще, часто обладающее фантастическими чертами и особенностями. Наиболее известны воплощения Н. — мышь (*мышка-норушка*), нырок или другая водоплавающая птица подобного типа (иногда птичья природа остается невыраженной), ла́ска (ср. русск. норо́к, также 'Mustela nivalis') и животное фантастического типа. Отличительная черта всех этих воплощений Н. — связь с подземным миром, с водой, с жизненной силой и плодородием, соотносимыми с низом (один из характерных мотивов — Н. у корней мирового дерева, которые она, в частности, грызет), но и

со смертью. В мифологизированной сказке Н. может приобретать черты чудовища. Так, в русской сказке (Афанасьев № 132: «Норка-зверь») змееборческого цикла подчеркивается, что Н. — «великий зверь», приносивший много вреда и вызывавший всеобщий страх. Каждую ночь Н. пробирается в царский зверинец и поедает зверей. Два старших сына царя не решаются выступить против него. Но от младшего сына Царевича Н. убегает. Благодаря быстрому коню Царевич догоняет Н., трижды бьется с ним, нанося ему каждый раз по три раны, пока, наконец, Н. не удается уйти под землю, нырнув под «великий белый камень». Вернувшись к отцу, Царевич попросил свить «кожаный канат такий довгий, штоб достав да таго свету». Когда такой канат был получен, Царевич спускается на нем под камень в подземное царство. Сначала он попадает в медный дворец и узнает от красавицы-девицы, что она сестра Н. Далее Царевич побывал в серебряном дворце, хозяйка которого направила его в золотой дворец, где у ее младшей сестры находился сам Н. Оказалось, что Н. стоит на камне посреди моря и «як храпе — да таго на семь вёрст аж вална бье». Царевич, испивши сильной воды, срубает мечом-кладенцом, полученным от младшей сестры, голову Н., который падает в море и погибает. Далее дворцы сестер превращаются в три яйца, и сюжет разворачивается по тем правилам, которые определяют тип 301 по Аарне. Очень характерна языковая форма воплощений Н. в славянских, балтийских и некоторых других индоевропейских языках (ср. русск. *нóрка*, *норóк*, *нóрица*, укр. *нори́ця*, *нíрка*, *норéць*, сербохорв. *нòрац*, чеш. *nořec*, прусск. *naricie* ‘хорёк’ и т. п.). Корень этих слов восходит к архаичному источнику, обозначающему как жизненную плодородную силу (ср. лит. *norė̃ti* ‘хотеть’, *nóras* ‘желание’, *nar̃sas* ‘храбрость’, ‘ярость’, хеттск. *innara*- ‘сила’, ‘мощь’, ср. также ^{D}*Innara/šmi/*, соответствующее божество, обозначения мужчины как носителя особой силы, ср. др.-инд. и авест. *nar*-, др.-греч. ’ανήρ, оск. *ner*-, алб. *njer* и т. п.), так и низ (ср. слово *норá*, лит. *nérti* ‘нырять’, новогреч. νερό ‘вода’, тохарск. *ñare* ‘infernum’, др.-инд. *naraka*- ‘дыра’, ‘подземное царство’, *nārāḥ* ‘воды’ и т. п.). Тем же корнем, что и имя Н., обозначаются и другие изофункциональные Н. мифологические существа — зооморфного, антропоморфного или смешанного типа, как правило, равно связанные с обеими названными семантическими сферами. Достаточно назвать лит. *nãras* ‘гагара’ (птица подземного царства,

демиург в известном сюжете сотворения мира), *nerõvė* 'русалка', Νηρηΐδες, нереиды, дочери морского царя *Нерея* (Νηρεύς), *Noreia*, главная богиня Норика (видимо, иллирийского происхождения), связанная с плодородием (ср. такие ее атрибуты, как рог изобилия, козел и т. п. или отождествление ее в Риме, где она понималась как воплощение матери-земли, с Фортуной и Исидой) и с водой (ее атрибут — весло, ср. известную статую Нореи из Клагенфурта), германск. *Nerthus*, которую Тацит (Germania 40) называет *terra mater* (и она связана с водой: ее остров и святилище находятся среди Океана, ср. выше о Н.) и ее мужского партнера *Njǫrdr*, этрусск. *Nortia* или лат. *Neria*, *Neriena*, имя сабинской царицы, супруги Марса, имевшего самую непосредственную связь с темой плодородия и мужской силы, и т. п. Сюжетные связи Н. с подземным миром, царством мертвых, водой, как и этимологические связи названий Н. и родственных ей персонажей с обозначением низа и жизненной силы, позволяют соотнести и Н. с сюжетом основного мифа, увидев в нем «превращенного» младшего сына Громовержца. Неслучайно, что хтонические животные типа Н. иногда обозначаются как «чортовы дети» (ср. прусск. *naricie* /из слав. **norьcь*/ = нем. *Teufelskind* 'дитя чорта' и т. п.), а с индоевропейскими образами Громовержца связан корень **ner-/* **nor-* (ср. также противопоставление Юпитера-неба Норее-земле /воде/, реконструируемое на основании таких последовательностей в латинских вотивных надписях, как: *J/ovi/ o/ptimo/ m/aximo/ ... et Noreiae Sanctae*, т. е. «Юпитеру наилучшему, великому ... и Норее священной»). Относительно других воплощений Н. см. статьи *Мышь, Ласка, Гагара, Утка*.

ЛИТЕРАТУРА

В. Н. Топоров. К древнебалканским связям в области языка и мифологии // Балканский лингвистический сборник. М., 1977: 44—50.

О

ОВОД — мифопоэтический символ мучителя, мучения, жестокой уязвленности, непереносимого страдания — вплоть до безумия, до бешенства; неотвязности; в переносном смысле также беспокойный, навязчивый человек, вызывающий раздражение, но и праздношатающийся, бродяга. Языковая мифология (как, напр., в др.-греч. οἶστρος) соединяет слово для О. (слепня) с обозначением удара (в частности, и молнии), мучительной страсти, бешенства, ярости, острой боли. Кроме изредка встречающихся тотемистических ассоциаций у О., единственный мифологический мотив, с ним связанный, — жáленье, укус, становящийся серьезным или даже непреодолимым препятствием для совершения некоего задуманного действия. Характерный пример — мотив О. в истории Беллерофонта, сына коринфского царя Главка. Согласно версии Пиндара (Olymp. XIII, 60 и сл.; Isthm. VII, 44), Беллерофонт навлек на себя гнев богов за то, что замышлял подняться на небо на крылатом коне Пегасе; чтобы не допустить этого, Зевс насылает на Пегаса О., который доводит его до бешенства: в результате Беллерофонт сбрасывается с коня и становится хромым и слепым. Ср. трансформацию того же, по сути дела, мотива, в русской сказке (типа — Афанасьев № 226), где по воле героини, совпадающей по своим характеристикам с Василисой Премудрой, оводы загоняют кобылиц домой. Другой известный мотив — после убийства Гермесом Аргоса (Аргуса) Панопта, охранявшего Ио, превращенную ревнивой Герой в корову, она наводит на Ио безумие и насылает чудовищного О., который преследует ее своими укусами, пока она не достигает Египта, где получает по воле Зевса свой человеческий облик. В другой версии Ио сама, чтобы спастись от Геры, превращается в О. Жалящие свойства объединяют О. с пчелой. Тем разительнее контраст между ними. Если в некоторых версиях сюжета об умирающем и возрождающемся боге плодородия пчела жалит скрывшееся от людей божество с тем, чтобы оно вышло

наружу, принесло весну, цветение, урожай, богатство, счастье, то жаленье О. всегда вредоносно, губительно, деструктивно. Впрочем, позже, уже за пределами мифопоэтических текстов, известны попытки переосмысления в положительном направлении образа О. (так, напр., О. становится символом неуспокоенности, вечного бодрствования, неуклонного стремления к цели в романе Л. Войнича «Овод»). С О. связаны и этиологические мифы и легенды (ср., напр., известную среди бирманских каренов сказку о происхождении оводов из кусочков «хина», особого мясного блюда со специями, типа индийского карри; сам «хин» был приготовлен из чудовищного существа-кровопийцы), а также ряд сильно демифологизированных сказочных мотивов (О. одолевают медведя, изгоняя его из болота; спор комара с О. о том, кто сильнее; О. — музыканты, провожающие Св. Илью и ругающие Спаса, за что они будут заморожены, и т. п.).

ЛИТЕРАТУРА

G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. Vol. 2. N. Y., 1962: 621.

ОВЦА. — В разных мифопоэтических системах символические значения О. отличаются большой устойчивостью и единством — робость, стыдливость, кротость, безобидность, пассивность, терпение, простота, податливость, невинность, мягкость, нежность, любовь, жертвенность (жертва). Впрочем, иногда эти значения «ухудшаются» — безинициативность, подражательность, глупость, упрямство, блуждание (и заблудшесть). В сновидениях О. — доброе предзнаменование; О. широко используется в практике предсказания. В мифологизированном изобразительном искусстве О. часто заменяется облаком.

В биологическом виде, представленном О., с мифопоэтической точки зрения существенны териоморфные образы, определяемые двумя парами противопоставлений — мужской : женский (соответственно овен /баран/ и овца) и принадлежащий к родителям : принадлежащий к детям (соответственно — овца и баран, но *ягненок* /см./ и *агнец* /см./, т. е. барашек). Ввиду особой символической роли ягненка (агнца) в ряде религиозно-мифологических систем (ср. агнец и пастырь как символы Христа /можно указать на типичную

раннехристианскую композицию т. наз. «Добрый пастырь»/, Гермес с агнцем на плечах и т. п.), этот мифологический образ здесь не рассматривается, зато О. и баран описываются вместе. Действительно, в целом образы О. и барана реализуют общий круг символических значений, хотя в ряде случаев подчеркиваются разные нюансы этих значений (что, в частности, определяется и различиями по полу). Так, в образе О. чаще выступает связь с мотивами кротости, нежности, невинности, а в образе барана подчеркивается, напр., его плодовитость, связь с Солнцем и отдельными божествами, но — в отрицательном поле — гораздо резче говорится о глупости (баран — дурень) и бестолковости барана. Кроме того баран несравненно прочнее связан с мифологическими сюжетами.

Забитость О., ее открытость обидам и вражеским нападениям один из распространенных мотивов — и в языковой мифологии (достаточно сказать, что некоторые животные обозначаются по принципу, «едящий овцу», ср. русск. *овод* из и.-евр. **ou̯-od-* /: **ē̆d-*, от ‘есть’, ‘поедать’/ или хеттск. *auitiš* ‘лев’ из и.-евр. **ou̯-ē̆d-* и др.), и в обширной овечьей паремиологии (ср. русск. *овце с волком плохо жить*; *сделайся овцой, а волки готовы*; *не прикидывайся овцою: волк съест*; *волк и больной — овце не корысть*; *не за то волка бьют, что сер, а за то, что овцу съел*; *молодец против овец…*; *овца среди волков*, *волки и овцы* и т. п. и как идеальный выход из положения — *И овцы целы, и волки сыты*), в фольклоре, прежде всего в сказочных мотивах (волк и овца /иногда с ягнятами/, многострадальная овца в обществе лисы и волка; старуха, скармливающая овец волку, и т. п.), но и в детском фольклоре. На этих качествах О., в конце концов, основана ее роль в ритуале. Хотя О. как жертвенное животное лишь один из элементов «полной» жертвы, а исторически (как это следует из реконструкций применительно к ряду традиций) лишь этап в «снижающемся» ряду жертвоприношений (человек → корова → лошадь → овца …), тем не менее практически именно О. чаще всего выступает как образ жертвы, обычно чистой (ср. жертвоприношение О. богу солнца, огня и т. п.; впрочем, иногда существует и жертвоприношение черной О. — божеству подземного царства, злым духам для их умилостивления и т. п.); жертвоприношения животных, следующих за О. в ритуальной иерархии, как свиньи, петуха (или курицы), носят уже несколько иной характер, в частности, и потому, что эти животные не принадлежат к числу мо-

лочных; жертва же молочной козы (кстати, обычно малоценимой) считается нечистой, и коза часто приравнивается к черной овце (черной О. нередко называют плохого человека; ср. *заблудшая О.* — о грешнике и т. п.). Вообще противопоставление О. как чистого животного козе как нечистому (или во всяком случае малопочитаемому) животному принадлежит к числу характерных (ср.: *Повадится овца, не хуже овцы*; *посади деревенскую козу в почет, будет хуже городской козы* и т. п.). Иногда это противопоставление охватывает и особей мужского пола (ср. евангельское: Когда же приидет Сын Человеческий во славе Своей… и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; И поставит овец по правую Свою сторону, а козлов — по левую… Матф. 25.32; ср. также овнов и козлов /Иеремия 51.40/ или барана и козла /Иезекииль 34.17/). Из приведенных примеров, в частности, следует возможность метафорического употребления слова для обозначения О.: овцы — праведники, козлища — грешники, а также объясняются целые образы типа пастыря, пасущего овец, в применении к божеству, правителю, духовному наставнику и т. п. Впрочем, соотношение овца — человек подкрепляется и сказочными мотивами о превращении в О., об овце-оборотне и т. п.; однако известны случаи, когда О. превращаются в неодушевленные предметы (ср., напр., грузинскую сказку, в которой пастух и овцы обращены в камни за негостеприимство пастуха, отказавшего нищему в овечьем молоке и предложившего ему взамен козье). В сказочном фольклоре образ О. нередок: помимо указанных уже мотивов, стоит указать дополнительно сказки, развивающие тему спасения О. (ср., напр., тувинскую сказку о зайце, спасающем от волка О., ходившую на поклонение к богдо-бурхану); сказки, в которых О. доказывает, что она не хуже (не менее полезна), чем лошадь и корова (ср., напр., известную амхарскую сказку о споре трех этих животных); сказки о четырех стадах Громовержца или его трансформаций в сюжете «основного» мифа (напр., царя Змиулана русской сказки; в состав стада входят и овцы, находящиеся впереди всего стада, ср. др.-греч. πρόβατον ‘овца’, букв. — ‘идущая впереди’; иногда речь идет даже только об овечьем стаде); сказки, в которых О. выступает лишь как более или менее случайный объект спора, ссоры и т. д. В известной степени животная сказка подчеркивает недостаточную престижность О. в иерархии мифопоэтических ценностей (иногда отчет-

ливо выражено насмешливо-ироническое отношение к О., нередко обыгрываются «низкие» темы — овечий горох, блеянье и т. п.). Это не опровергается отдельными исключениями типа О. как символ Спасителя и искупительная жертва (ср. широкоизвестную в христианском учении и искусстве тему *Agnus Dei* ‘Божий Агнец’); О. как мифологизированное животное, которое «перевозит» Солнце через восьмой зодиакальный «дом» (Скорпион) и через первые три часа пополудни (в Китае); О. как страж юго-западного и западного направления (там же); О. как животное тотемного типа (ср. почитание О. у самосцев или «овечьи» роды у ряда алтайских народов); О. как животное, принадлежащее божеству (согласно «Ригведе» X, 26, 6, *Пушан* ткет овцам одежду и чистит ее), и т. п. Зато ритуальная роль О. бесспорна: помимо О. как жертвы, ср., с одной стороны, образ О. у мирового дерева (в средней его части), у креста, с Христом и т. п., а с другой, использование продуктов О. в ритуале — ее молока, жира, особенно шерсти (ср. овечью шерсть как фильтр для процеживания сомы у ведийских ариев, причем шерсть и некоторые другие продукты О. иногда фигурально называются *avi*- ‘овца’). Мотив овечьего руна как символа плодородия (ср. нахождение на нем других его символов — гнезда, яйца, змеи и т. п.) весьма част в ритуалах, приурочиваемых, в частности, к образу мирового дерева; ср., напр., в белорусском заговоре от змеи: «Ў чистам полі на сінім морі стаіць дуб шыракаліст, под тым дубом вовцы стары, пераяры черная воўна; на той воўні ляжіць змея змеіная» или хеттские ритуальные тексты, в которых шерсть связана с вечнозеленым деревом *ei̯a*-. Белая овечья шерсть, как и сами О., фигурирует в ивановских праздниках у славян и соответственно у балтов. В хеттских текстах ритуального характера упоминаются люди в овечьей шкуре (между прочим и т. наз. «волчьи» люди; ср. образ волка в овечьей шкуре). Очень широко используется О. в гаданиях (ср. известный способ гадания по лопатке О.), в заговорах-просьбах (в русском обряде окликания звезды в день Св. Власия, когда стемнеет, выходят на улицу, становятся на руно и поют: «Засветись, звезда ясная… Ты освети, звезда ясная … белояровых овец у раба такого-то. Как по понебесью звездам несть числа, так бы и у раба такого-то уродилось овец болей того» /Тульск. губ./), в магии. У ряда сибирских и центральноазиатских народов О. выступает как животное-«онгон», приносящее счастье.

Велика в ритуале и роль барана. Он постоянно выступает как жертвенное животное в Библии (ср. Исход 29.15, 16, 18; Левит 8.18, 20, 21, 22; 9.2, 4; 14.13; 2 Цар. 29.22, 32 и т. п.), которое подвергается закланию и сожжению. В Египте барана приносили в жертву богу Амону. Заклание трех баранов рассматривалось как очистительная жертва у ингушей. Не только экономический, но и определенно престижный аспект можно видеть в ритуальных дарениях баранов, принимавших иногда огромные размеры (согласно 4 Цар. 3, 4, израильский царь получил от моавитянского царя 100 тысяч овец и 100 тысяч баранов); в обменах баранами, ягнятами, козлами (Иезекииль 27.21), подготавливавших ту ситуацию, когда овца или баран выступали в качестве единицы обмена, фактически как деньги. Любопытно, что в качестве тотемного животного у древних евреев выступает (в реконструкции) и баран. Особенно полно и многообразно представлен культ барана в Древнем Египте. При ряде храмов содержались священные бараны, освобожденные от хозяйственных работ. Жрецы ухаживали за ними, устраивали в их честь празднества, сопровождавшиеся жертвоприношениями. Бараны подлежали закланию в зрелом возрасте; они бальзамировались и торжественно предавались погребению (ср. знаменитое кладбище баранов в Элефантине). Ряд божеств известен в овноголовом виде, ср. Хнума из Верхнего Египта, Гаршефа из Гераклеополиса и Осириса из Мендеса, слившихся в триединое божество (интересно, что название *Мендес* одновременно означает и барана; в этом городе к статуе Осириса в виде барана приходили женщины, желавшие потомства, и обнажались перед ней в надежде получить от Осириса плодовитость). В образе барана почитался в Фивах и бог солнца Амон, изображавшийся в таком виде и на рельефах. К его храму в Фивах вела аллея, уставленная статуями баранов, на которых было написано «Амон». Иногда Амон изображался как сказочный крылатый баран (как, напр., на погребальных пеленах Рамсеса II). В честь Амона приносили в жертву барана. Некоторые черты древнеегипетской религии (в частности, в формах изобразительного искусства) повлияли на мифологические образы древних греков. Имея в виду это влияние, Лукиан иронически обыгрывал овноподобие Зевса: «А ты, Зевс, как ты терпишь — тебе же приладили бараньи рога?!» В древнегреческой мифологической традиции баран был связан не только с «египтизированным» образом Зевса:

он был одним из животных, посвященных Афродите; золоторунный баран сбросил с себя в воды пролива, названного по этому случаю Геллеспонт (т. е. 'море Геллы'), *Геллу*, сестру Фрикса, спасавшуюся от злой мачехи; золоторунный баран — стержневой образ мифологического цикла об аргонавтах: бежавший на этом баране от своей мачехи Фрикс, достигнув царстваЭэта, принес этого барана в жертву Зевсу, а самое шкуру — золотое руно — повесил в священной роще под охраной Дракона; Пелий, свергнувший с престола своего сводного брата Эсона, требует, чтобы Ясон, сын Эсона, вернул ему золотое руно; Ясон отправляется со спутниками в царство Ээта; там он вместе с Медеей убивает дракона, захватывает золотое руно и прибывает с ним в Элладу. Следы барана как тотемного животного в названии аттического рода Криоидов — от др.-греч. κριός 'баран' (таково же название мифологизированного созвездия Овна). В барана может превращаться и божество (одна из *аватар* Агни — баран) и человек (нередкие случаи сказочного превращения в барана околдованного или заклятого героя, совершенного злой силой; ср. обратный мотив в сильно мифологизированном романе Ф. Сологуба «Мелкий бес»: больному сознанию Передонова мерещится, что его друг Володин — баран, чарами колдовства превращенный в человека). В «Апокалипсисе» борьбу с чудовищным зверем, символизирующим Рим, ведет барашек — Христос. Из сказочных мотивов, связанных с бараном, лишь немногие сохраняют связь с мифами (ср. русские сказки типа — добыча бараном /и козлом/ огня, превращение героя в барана); бóльшая часть мотивов относится к теме сообщества животных (баран и козел, баран и кот, баран и птица, 12 баранов и т. п.), к теме барана и волка (причем глупый баран нередко выходит победителем), к комической трактовке образа барана (бараний лоб, баранье упорство /тупость/, зажаренный баран и т. д.). У ряда алтайских народов один из месяцев (июль) связан с бараном. Образ овцы известен в западноевропейском животном эпосе (круг «Романа о Ренаре»), в его источниках и продолжениях — басня, аполог, фабльо и т. п. Он же часто используется в символике и эмблематике, в искусстве Древнего мира и Средневековья (нередко как аллегория). Образ барана в этом отношении значительно уступает образу овцы; зато — в отличие от овцы — он появляется уже в верхнепалеолитическом искусстве, где на его долю (каменный баран) приходится приблизительно 7 % всех изображений животных.

ЛИТЕРАТУРА

З.П. Соколова. Культ животных в религиях. М., 1972.
Л. Колмачевский. Животный эпос на Западе и у славян. Казань, 1882.
A. de Gubernatis. Zoological Mythology. L., 1872.
V. Hehn. Cultivated Plants and Domesticated Animals in their Migration from Asia to Europe: Historico-linguistic Studies. Amsterdam, 1976.
Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. Jhr. / Hrsg. von A. Henkel und A. Schöne. Stuttgart, 1967.
G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 1432.
J.-P. Roux. Faune et flore sacrées dans les sociétés Altaïques. P., 1966.
J.-P. Donés. Des animaux dans la mythologie. Lyon, 1956.
M. Aubert. La sculpture française au Moyen Âge. P., 1946.

ОКЕАН МИРОВОЙ — во многих мифопоэтических традициях первозданные воды, из которых возникла земля (и — шире — всё космическое устройство); выступает как стихия и заполняемое ею пространство, а также в различных формах жизни — как в божественных персонификациях, так и в образах деструктивных и связанных с Хаосом чудовищ; наконец, известны случаи, когда О. выступает скорее как некий абстрактный умозрительный принцип, к которому прибегают при классификациях архаичного типа. Разные мифологические и космологические традиции по-разному представляют себе вездесущность и универсальный характер О., степень его причастности к Хаосу и соответственно степень его освоенности космическим началом, в частности, человеком и культурой. На о д н о м полюсе — типологически весьма архаичная концепция (хотя нередко она выступает в достаточно поздних и сильно философизированных, можно сказать, «“натурфилософских” версиях»), согласно которой О. одно из основных воплощений Хаоса или даже сам Хаос, пространственная и временна́я рамка Космоса и жизни: О. был «в н а ч а л е», д о творения, которое ограничило О. во времени и в пространстве, сделав его менее актуальным, более периферийным, но созданному таким образом Космосу, у́же — земле, предстоит погибнуть в результате катаклизма — от О., его вод (или от огня, ср. эсхатологическую концепцию ἐκπύρωσις καὶ κάταλυσμός /ср., напр., 2 Петра 3.5—7 и др./), и воды О. снова (как и «в начале») станут единственной стихией-субстанцией в мире (*Когда пробьет последний час природы, | Состав частей разрушится земных, — | Все зримое опять покроют воды, | И Божий лик из-*

образится в них, — «Последний катаклизм» Тютчева). На д р у г о м полюсе — более поздние представления, отражающие, с одной стороны, хорошее знакомство с О. (О. как сфера жизни и жизненная среда) и, с другой стороны, высокую степень освоенности О. (пути сообщения, промысел и т. п.), в результате чего О. понимается лишь как сцена (т. е. в принципе нечто пассивное), на которой развертывается действие отдельных мифологических сюжетов; уже не столько сам О. определяет те или иные мифологические образы, сколько эти иногда вовсе не «океанические» образы вносят внешнюю по своему характеру мифологичность в характеристику О. (такое положение, между прочим, констатируется для очень многих мифов народов Океании, в которых образ О. в значительной степени декосмологизирован и десакрализован).

Первая концепция О. как первозданных вод, из которых позже возникло творение, широко представлена (в ряде случаев частично) в Двуречье, Египте, Греции, Сибири, Центральной Азии, Индии, Японии, Океании, Африке, Америке. Согласно этой концепции О., скорее стихия как находящееся в хаотическом движении первовещество, чем определенная субстанция. О. не локализирован; он везде: вверху, внизу, вокруг; нет ничего, что бы не было О. Он не только безграничен, но и не упорядочен, не организован даже самым слабым образом (в частности, не дифференцирован в своих частях), косно-деструктивен, опасен и ужасен, аморфен, безвиден (иногда упоминается его какофоничность, противопоставленная, напр., упорядоченному, почти поэтическому ритму моря), пуст, т. е. х а о т и ч е н. Такой О. вне пользы и практического использования его человеком (он остается не обжитым со стороны человека, которого, как правило, и не существует как свидетеля и современника этого первозданного О. Иначе говоря, О. обычно полагается как нечто совпадающее с Хаосом или причастное ему и предшествующее творению. Во многих древнейших версиях космогонии О. и Хаос, строго говоря, не отделимы друг от друга. Более надежно описание Хаоса может быть интерпретировано как картина О. в том случае, когда вводится мотив воды, влаги, жидкости, текучести. Но в любом случае (в пределах этой концепции) О. вне Космоса — и до его возникновения и когда он возник; в последнем случае О. выступает как Хаосом полагаемая внешняя рамка Космоса в пространственном понимании (ср. выше о временно́м понимании как рамки Кос-

моса в эсхатологических пророчествах о гибели Вселенной). Единственное положительное свойство О. — его способность к порождению, реализующаяся в мифологических мотивах двух родов, — возникновение земли и т. п. из О. и нахождение в глуби О. некоего мифологического существа, участвующего (или способствующего) в порождении или, наоборот, ревностно защищающего «старый» порядок и препятствующего началу цепи рождений из О. Исконность О. свидетельствуется, между прочим, и тем, что практически нет мифов о происхождении О. (в отличие, напр., от мифов о происхождении неба, земли, светил и т. п.) даже в тех традициях, где О. (мировое море) не рассматривается как нечто первичное (ср. в «Старшей Эдде»: «В начале времен не было в мире ни песка, ни моря, ни волн холодных, земли еще не было и небосвода, бездна сияла…»). Некоторым исключением является версия древнеегипетской гелиопольской космогонии, согласно которой первозданный, изначальный, нерукотворный владыка Атум создает сам себя из тоже первозданного О. *Нуна*, а затем творит из Нуна небо, землю, змей и т. п. (правда, «Тексты Пирамид» оставляют без внимания мотив самосотворения Атума: «Этот царь возник из Нуна, когда не было еще неба, когда не было еще земли, когда еще ничего не существовало, когда не было еще беспорядка, когда не появился еще ужас…» § 1040a—d). Тем не менее, отдельные традиции разнятся между собой в представлениях о первозданном О. Согласно шумерской космогонии, в начале все мировое пространство было заполнено О. Он не имел ни начала, ни конца, и о его происхождении (способ рождения, творец и т. п.) ничего не известно: скорее всего, он мыслился как вечный. Но О. был первопричиной будущего развития: в недрах О. таилась праматерь всего сущего Намму, в ее чреве каким-то образом возникала космическая гора в виде полушария; ее основание было из глины и в будущем оно стало землей, а дуга полукруга была из блестящего олова и она стала позже небом; на вершине горы (= полукруга) обитал бог неба Ан, внизу, на плоском диске, плававшем по водам О., находилась богиня земли Ки; и Ан и Ки были порождены Намму без отца и лежали соединенными (не разъятыми) друг с другом. Сын Ана и Ки разъединил Небо-отца и Землю-мать, что, собственно, и было фактическим началом эпохи творения, когда О. перестал быть основным участником мироздания. Вавилонская версия мифа творения предлагает

несколько иной вариант: в бесконечном первозданном О. не было ничего, кроме двух страшных чудовищ — праотца Апсу и праматери Тиамат, которые породили третье чудовище Мумму; первые боги, зародившиеся в бесформенной водной стихии О., пытались отделить влагу от тверди, воздух от огня, но встречали противодействие прародителей, задумавших истребление богов. Мудрейший из богов Эа, узнав об этом, убил Апсу, расчленил его на части и рассеял их в водах О., а также обезвредил Мумму. Хаотический О. стал обнаруживать тенденцию к упорядочению, к разделению стихий, когда Тиамат с порожденными ею чудовищами выступила против богов, но потерпела поражение от бога Мардука, который, убив Тиамат, положил конец и первозданному О.: из одной половины ее тела он сделал перекрытие, отделившее верхние воды от нижних, а из другой половины он сделал землю в виде полукруглой чаши, опрокинув ее в нижние воды. Раздвинув таким образом воды первозданного О., он освободил место между небом и землей для ветров, помогавших ему в поединке с Тиамат. О. же отступил на периферию и лишь по временам давал о себе знать (ритуальные колодцы-апсу были памятью об О. и средством сообщения с ним). Все древнеегипетские космогонии признают наличие «в начале» извечного О., персонифицируемого в образе Нуна. Из недр О.-Нуна возник сам собой демиург в виде солнечного бога (Ра, Амон, Пта, Восьмерка богов), создававшего других богов и весь мир (из Нуна вышел и Хнум, главный бог города Эсна). Каждый город считал, что он стоит на первом отвоеванном у О. куске суши. Оригинальна подвергшаяся сильному влиянию теологических жреческих спекуляций космогония Гермополя, исходящая как из основы из наличия божественной Восьмерки — четырех супружеских пар-стихий: Нун и Наунет — первобытный О., Хух и Хаухет — бесконечное пространство, Кук и Каукет — мрак, Амон и Амаунет — невидимое (существенно, что первая, «океаническая» пара известна и в мемфисском пантеоне). В ряде случаев с Нуном конкурирует Ра (так, в комментариях к главе 17 «Книги мертвых» фраза о «великом боге, который сам собою пришел в бытие» в одном случае толкуется как указание на Нуна, в другом — как указание на Ра; иногда Ра называется душой бога Нуна и т. п.). В историческую эпоху О., по мнению египтян, помещался под землей и давал начало Нилу, порождению Нуна. В ритуальной практике египтяне пользовались для

очищения водой, которая происходила из первозданного О. — Нуна. Внутренняя связь с хаосом подчеркивается в гераклеопольской версии мифа, где творение начинается с того, что «хаосу воды был положен конец». Для многих азиатских традиций, исходящих из идеи бесконечного и вечного первозданного О. (или моря), характерен мотив сотворения земли небесным существом, спустившимся с неба и ставшим мешать воду О. железной палицей, в результате чего возникло сгущение, давшее начало земле (ср. монгольскую версию этого мифа). Сходная схема происхождения островов Японии из грязной пены, поднятой при мешании вод О. палицей божественного персонажа, известна и у японцев. Рождение земли из сгущения первородного О. отражено в ряде традиций, в частности, связанных в своих истоках с центрально-азиатским и индийским ареалами (при этом причины сгущения и уплотнения вод О. могут быть различными или вовсе оставаться в тени). В Монголии роль уплотнителя вод иногда отдается ветру, создающему из них особую молочную субстанцию (которую дополнительно расплавляет огонь, становящуюся далее земной твердью; по представлениям калмыков, из такой молочной жидкости первоначального О. (моря) со временем родились растения, животные, люди и боги. Эти версии обнаруживают связь со знаменитым древнеиндийским мифом о пахтании О., который известен в разных вариантах, содержащихся в «Махабхарате», и «Рамаяне», пуранах (особенно ср. «Вишну-Пурану», кн. 1 и др.): по совету Вишну, боги и асуры решают добыть из О. амриту (напиток бессмертия) путем сбивания вод О. с помощью горы Мандары как мутовки и змея Васуки как веревки; воды О. превратились сначала в молоко, а потом и в масло, наконец, из О. начали появляться Месяц, богиня Лакшми, божество вина Сура, прародитель коней, белый конь Уччайхшравас, белый слон Айравата и т. п.; лишь в самом конце появляется сосуд с амритой, который боги с помощью хитрости Вишну похищают у асуров, лишая последних бессмертия. В мифе о пахтании О. присутствует еще один важный мотив — от быстрого вращения мутовка-гора Мандара загорелась, деревья и травы испускают свои соки в подсыхающий О., делая его благоуханным. С этим мотивом перекликаются тунгусская версия мифа о творении земли небесным существом, которое с помощью огня иссушает часть первозданного О., отвоевывая место для земли. Иногда этому препятствует антагонист Бога, дух зла,

снова заливающий возникшую землю водой в тщетной попытке восстановить первоначальный О. Эта идея борьбы воды и огня в связи с темой О. входит в длинный ряд примеров развертывания мифологемы о прении огня и воды в разных традициях (как в самих мифах, так и в ритуалах). Вообще следует помнить, что мифы о мировом О. все время сопровождаются мифами о контролировании О. в эпоху, когда уже создана земля, и мифами о своеобразном реванше О., т. е. попытке О. вернуть себе прежнее безраздельное господство. Примером первых могут быть мифы о наличии гигантской впадины или ямы, которые определяют направление вод О. и забирают излишки воды (ср. «Хуайнань цзы» /II в. до н. э./, гл. «Тянь вэнь»: о повреждении подпорки неба, наклоне земли и образовании пустоты на юго-востоке от Китая; о бездонной пропасти Гуйской см. также в «Ле-цзы»: «если даже влить туда все воды восьми стран света и девяти областей земли и весь поток Млечного Пути, там ничего не прибудет и не убудет»), или же мифы о борьбе с потопом с помощью великана Пу-фу и его супруги, которые должны были стать преградой для вод. Примером мифов о возвращении О. могут служить многочисленные сказания о *потопе* (см.), известные в Двуречье, Индии, Китае, Америке и других ареалах (хотя не всякий потоп связан с темой О.). Характерно противопоставление двух типов мифов (напр., в Океании) — о земле, тонущей в О. (ср. легенду о возникновении о-ва Пасхи, записанную на этом же острове), и о спускании (отступлении О. или моря (ср. мифы о муравье, спускающем море, на Новой Гвинее).

Оригинальна версия творения у индейцев киче, зафиксированной в «Пополь-Вух»: исходное состояние — не было ничего, кроме холодного моря и великого пространства небес, «не было еще ничего соединенного, … не было ничего, что могло бы двигаться…»; в бесконечных водах находились только Создательница, Великая Мать Кукумац (собств., змея с перьями) и Творец, Великий Отец Тепеу; кульминация — приход к ним с л о в а и последовавший за этим призыв к водам отступить и освободить место для земли, ибо «нет ни славы, ни величия в этом… творении …, пока не будет создано человеческое существо!» (заслуживает внимания, что связь слова с водами О. известна и в других традициях: «Мое лоно в водах, в океане, оттуда расхожусь я по всем существам...» — говорит древнеиндийская богиня Вач, воплощенная

Речь, Слово, см. «Ригведа» X, 125). В нганасанском мифе творения сходная ситуация при наличии существенных отклонений: сначала вся земля сплошь покрыта водой, потом вода спадает и обнажает вершину шайтанского хребта Койка-моу, на которую падают два первых человека — мужчина и женщина, решающих дать начало человечеству: «Родим людей здесь. Пусть эта вода спадет!» В полинезийском мифе творения (о-ва Туамоту) творец Тане, Проливающий Воды, сотворил мир в водах Пуне, Владыки Вод и призвал свет, появление которого (подобно слову у киче) положило начало творению земли.

Древнеиндийские представления об О. вносят ряд новых существенных мотивов. В гимне о сотворении мира («Ригведа» X, 129) начало рисуется как отсутствие сущего и не-сущего, воздушного пространства и неба над ним, смерти и бессмертия, дня и ночи, но наличие воды и беспорядочного движения («Что двигалось туда и сюда? Где? Под чьей защитой? Что за вода была — глубокая бездна?»). В этих водах извечного О. заключалось жизнедеятельное начало, порожденное силой жара и породившее всё остальное. Гимн о космическом жаре (X, 190) предлагает несколько иную версию: «Закон и истины родились из воспламенившегося жара… Отсюда — волнующийся океан. Из волнующегося океана родился год, распределяющий дни и ночи…». В «Ригведе» не раз говорится о порождающей силе О. (он — «многородный», он ревет при своем первом распространении, порождая творения; он — носитель богатств), о его потоках, текущих из глубины, о тысячах потоков, о том, что О. — супруг рек, что он укрыт Варуной и т. п. Сам Варуна, как было показано немецким индологом Г. Людерсом, олицетворяет собой космический О., который всюду: вверху и внизу и вокруг всей Вселенной. Этот О. образует рамку ведийского Космоса, отделяющую его от Хаоса. Отсюда — черты двуприродности мирового О. и его повелителя Варуны: суровость, чуждость сфере человеческого, магическая сила (*майя*), с одной стороны, и воплощение мирового порядка, закона (см. *рита*), истины. Варуна связан и с разрушительной и как бы бесконтрольной силой вод мирового О. и с плодоносящими водами, несущими людям богатство. Клятва при воде, учрежденная Варуной (в отличие от клятвы при огне, связанной с Митрой), возвращает к идее О. как первоначала, соотнесением с которым определяется истина и правота или вина человека.

Древнегреческие представления об О. фиксируют типологически более продвинутый этап, когда мифологизированный образ О. становится объектом «преднаучных» исследований и натурфилософских спекуляций. Словом Ὠκεανός греки обозначали прежде всего величайшую мировую реку (ср. «Илиада» XIV, 245), окружающую и землю и море, дающую начало рекам, источникам, морским течениям (ср. XXI, 196), приют Солнца, Луны и звезд, которые из О. восходят и в него же заходят (VII, 422; VIII, 485). Река О. соприкасается с морем, но не смешивается с ним (ср. мифологизированную Океанскую реку в древнекитайской традиции: «В Великой пустыне лежит гора, название ее — Небесный столб Северного предела. Сюда, на север, течет Океанская река. Там обитает дух с девятью головами… Зовется Девяти/головый/ Феникс…» — «Шань хай цзин» /«Каталог гор и морей»/. Цзюань XVII). На дальних берегах О. живут киммерийцы и эфиопы («Илиада» I, 423; XXIII, 205; «Одиссея» I, 22; XI, 14 и сл.). На западе по ту сторону О. — роща Персефоны и вход в подземное царство («Одиссея» X, 508 и сл.), по эту сторону О. — Элисий, поля блаженных (IV, 568). Солнце, Луна и звезды (кроме созвездия Большой Медведицы) восходят из О. и в свое время опускаются в него. Для Гомера О. безначален, тогда как Гесиод говорит о «ключах океанских», у которых был рожден конь Пегас, получивший от них и свое имя («Теогония» 282). О. для Гесиода более дифференцирован, чем для Гомера. Ср. о подземной реке Стикс: «…Под землею пространной | Долго она из священной реки протекает средь ночи, | Как океанский рукав. Десятая часть ей досталась: | Девять частей всей воды вкруг земли и широкого моря | В водоворотах серебряных вьется и в море впадает» (787—791). И для Гомера и для Гесиода О. — живое существо, прародитель всех богов и титанов («Илиада» XIV, 201; 246), хотя и у него самого есть родители. По Гесиоду, О. — сын старейших из титанов Урана и Геи. Со своей женой Тетией-Тефией (Тетис) О. родил 3000 рек и 3000 океанид; среди этих рек — Нил, Алфей, Эридан, Стримон, Меандр, Истр, Скамандр и др. («Теогония», 337—345). Боги почитают О. как престарелого родителя, заботятся о нем, хотя О. живет в уединении, после свержения Кроноса не появляется в собраниях богов (ср. «Илиада» XX, 7) и не участвует в управлении миром. С Геродота начинается критика мифологической концепции О. как поэтического изобретения («Мне, по крайней мере,

ничего не известно о существовании реки Океана. Имя “Океан” придумал, по моему мнению, Гомер или еще какой-нибудь древний поэт и ввел его в свою поэзию», Геродот II, 23, ср. также IV, 8, 36 и др.). Еврипид предпочитает уже называть О. морем (Орест. 1376). Собственно, так понимали О. и Геродот и все представители демифологизирующей линии, включая Платона и Аристотеля. С этого времени утверждается тенденция к различению большого внешнего моря-О., и внутренних морей. Позже и внешнее море-О. начинает члениться на части (Эфиопский, Эритрейский, Галльский, Германский, Гиперборейский океаны и т. п.). Тем не менее, и в Средние века О. известен главным образом со своей мифологизированной стороны — гипертрофированные размеры и опасности, чудовища, кромешная тьма и т. п. В эпоху Великих географических открытий, начавшуюся с конца XV в., постепенно складывается особый вариант «океанической» (морской) мифологии в среде мореплавателей (прежде всего). Эта мифология или фольклор строятся на синтезе богатого арсенала мотивов, связанных с опасностью О., и новых мотивов, отражающих приобретенный опыт морских путешествий (невиданные страны, заколдованные острова, ни на что не похожие люди, сказочные сокровища, таинственные корабли без экипажа, с покойниками и т. п. — вплоть до темы «Летучего Голландца» и т. д.). Романтическая традиция (прежде всего) развивает два круга тем, связанных с О. и его водами: человек и Море (в плане антитезы с постепенно вырисовывающейся идеей родства в свободе, ср. разработку этой темы у Гете, Гейне, Байрона, Шелли, Китса, Гюго, Бодлера, Жуковского, Пушкина, Лермонтова, Тютчева и др. / существенно, что море здесь полностью отождествляется с О., ср. «море-окиян» русских сказок и заговоров/) и вода как первородная космическая творящая стихия (ср. о воде как о стихии слияния, сладострастия у Новалиса /«Ученики в Саисе»/ или тему воды во второй части «Фауста» Гете /ср. здесь же образ вечного моря, «eine ewiges Meer», как символ простора, дыхания жизни/, или мифологему воды и огня там же, а позже у Вагнера /вода О., естественно, обладает указанными свойствами в максимальном объеме/). Во всяком случае в поэтическом творчестве и в художественно-философских концепциях XIX в. как бы восстанавливается тенденция к возврату к образу О. как некоего абсолюта, универсума, символа полноты, мощи, свободы, безграничности, вечности, т. е. к тому,

что характеризовало архаичный мифопоэтический взгляд на О., но соотнесенность человека с О. была тем вкладом в развитие темы О., который целиком связан уже с Новым временем. Эти во многих отношениях сходные представления об О. как рамкой охватывают эпоху, когда демифологизирующий образ О. превращается в элемент полумифологизированного пространства, выделяя при этом из себя многочисленные персонифицированные образы О. или моря (ср.: Посейдон, Нерей, Нереиды и среди них мать Ахилла Фетида, Амфитрита, Понт, Форкий, Тавмант, Тритон, Афродита Понтия и т. п. у древних греков; Маруты у древних индийцев и т. п.). С этими персонифицированными образами моря (или О.) связан целый ряд сюжетов (см. их в соответствующих статьях). Вместе с тем существуют «морские» (или «океанические») мотивы, не находящиеся в прямой зависимости от соответствующих характеристик персонажей (ср. спасение Ашвинами гибнущего в водной пучине сына Тугры — Бхуджью, мотивы Синдбада-морехода, морских приключений и т. п.). Разумеется, наибольшей мифологической значимостью обладает образ первозданного О. как прародителя всего сущего в творении.

ЛИТЕРАТУРА

Реальный словарь классических древностей по Любкеру. Изд. общества классической филологии и педагогики. СПб., 1883: 935—936.

U. Harva. Die religiöse Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki, 1938.

S. G. F. Brandon. Creation Legends of the Ancient Near East. L., 1963.

Ph. Freund. Myths of Creation. N. Y., 1965.

W. Gaerte. Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischen Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme // Anthropos. Bd. 9. 1914: 950—979.

M. Griaule. Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotâmêli. P., 1948.

G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 1193.

O. Kaiser. Die mythische Bedeutung des Meers in Ägypten, Ugarit und Israel. Berlin, 1959 (= Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. 78).

M. Leach. The Beginning. Creation Myths around the World. N. Y., 1956.

Ch. H. Long. Alpha: The Myths of Creation. N. Y., 1963.

J. B. Pritchard (ed.). The Ancient Near East: an Anthology of Texts and Pictures. Princeton, 1958 (1st ed.).

K. Schier. Das Erdschöpfung aus dem Meer und die Kosmogonie der Vøluspá // Märchen, Mythos, Dichtung. München, 1963.

W. Schmidt. Das Tauchmotiv in Erdschöpfungsmythen Nordamerikas, Asiens und Europas // Mélanges de linguistique et de philologie offerts à J. van Ginneken. P., 1937: 111—122;
W. F. Warren. The Earliest Cosmologies. N. Y., 1909.

ОКНО — важный мифопоэтический символ, реализующий прежде всего такие семантические противопоставления как внешний-внутренний и видимый-невидимый и формируемое на их основе противопоставление открытости-укрытости, соответственно опасности (риска) — безопасности (надежности, гарантированности). О. как символ существенно ограничено и во времени и в пространстве, что связано с довольно поздним возникновением О. (или во всяком случае поздним приобретением независимого от двери статуса; иногда окно обозначается как ‘дверь’, ср. др.-греч. θύρα ‘дверь’, но θυρίς ‘окно’, собств. — ‘дверца’). В ряде строительно-архитектурных традиций О. вообще не получило развития или является чисто служебной, сугубо утилитарной деталью жилища, лишенной символических значений, которые в таких традициях целиком перенимаются образом *двери* (см.). Впрочем, и там, где известны оба символа (О. и двери), они, по крайней мере, отчасти пересекаются в своих значениях. Поскольку символические уподобления образа О. предполагают как минимум наличие О. как элемента *дома* (в широком смысле слова), противопоставленного не-дому (двор, поле и т. п.), то важно при рассмотрении мифопоэтических связей образа О. учитывать ряд деталей, игравших существенную роль в отдельные эпохи и в разных ареалах. О. как непременная стандартная деталь архитектуры здания, институализированная в своей исходной функции (освещение помещения и визуальный обзор территории, примыкающей к зданию извне, но не вентиляция!), возникает очень не сразу. Так, в Древнем Египте храмы никогда не имели О.; освещение достигалось с помощью галерей, примыкавших к помещению, или зазора между разными уровнями плафона (два центральных ряда колонн были выше остальных), или отчасти с помощью отдушин вентиляционного назначения. Впрочем, в Древнем Египте и фасады жилых домов были лишены О.: помещение освещалось только со стороны внутреннего двора. Древние дворцы Двуречья (прежде всего ассирийские) не имели О. во всяком случае на первом этаже (внутренность помещения должна была оставаться недоступной

для посторонних взоров), свет же проникал через наддверные отверстия или со стороны двора; даже обычный жилой дом имел лишь узкие О.-бойницы, расположенные на высоте, превышающей человеческий рост. Без О. решалась проблема освещения и в Древнем Иране (ср. знаменитую ападану, зал для торжественных церемоний, во дворце Артаксеркса в Сузах, полностью раскрытую со стороны фасада), в Индии, особенно в Китае и Японии, где О. как таковые отсутствовали, а проблема освещения решалась с помощью галерей, террас и т. п. Не имели окон за редчайшими исключениями и древнегреческие храмы (портики освещались О. только в Эрехтейоне и в храме Гигантов в Акраганте); целлы также обычно не знали О. Храмы, особенно небольшие, освещались с помощью дверного проема, гипефральных отверстий или непосредственно сверху (при отсутствии крыши). Отчасти то же характерно и для древнеримских храмов при том, что помпейские дома уже имеют О. Во всяком случае для эпохи древних цивилизаций в поясе от Средиземноморья до Китая намечаются некоторые типовые ситуации, в которых начинает формироваться О. в указанном выше смысле. Там, где есть четкое противопоставление в архитектуре зданий сакрального назначения и профанических жилищ обычного типа (такое различие характеризует подавляющее большинство традиций), наблюдается закономерность, согласно которой храмы лишены О., в то время как жилища обычного типа могут их иметь. Максимально долго остаются без О. самые сакральные части храма — святилище, алтарь, целла с ковчегом, изображением божества, жертвенником и т. п. Их скорее старались скрыть от света, как и от постороннего взгляда, чем открыть свету путь в святилище. Впрочем, обилие солнечного света в южных широтах, строго говоря, позволяло обходиться без О. и там, где никаких табуистических установок не существовало (напр., в обычных домах). Тем не менее, когда О. возникает, его локус всегда периферийный: оно выходит во двор, внутрь (как до сих пор на Востоке в традиционных жилищах, обращенных наружу глухими стенами), а не вовне; если О все-таки обращено вовне, то оно или маскируется как бойница, слуховое иди вентиляционное отверстие и т. п., или отчасти скрывается галереей, верандой, находящейся перед О., или находится не на первом этаже (ср. средневековый тип построек с окнами, находящимися высоко над землей). И во всяком случае окно, обращенное наружу, обычно сопровождается рядом

деталей, имеющих целью предотвратить опасность, быть своего рода оберегом (см. далее). О том, каким кардинальным был вопрос об О., можно судить по ханаанейскому мифологическому рассказу о строительстве дворца Балу (Баала, Ваала). Между Баалом и строителем дворца Кусар-и-Хусасом возникло разногласие: последний хотел строить новый тип дворца с О. (его иногда сравнивают с возникшим в Ассирии «домом с О.» или, точнее, «домом с портиком», поддерживаемым колоннами, т. наз. *бит-хилани*), но Баал всячески противился этому. «И объявил Кусар-и-Хусас: «Слушай, о Алийян Баал..! Не сделать ли мне окно в твоем доме, окно в стене твоего дворца?». И Алийян Баал ответил: «Не делай окна в моем доме, окна в стене моего дворца!». И ответил Кусар-и-Хусас: «Ты согласишься, Баал, с моим словом». Баал не хотел уступать, ссылаясь на то, что у него есть три девушки (видимо, их могли увидеть через О.). Но строитель добился своего: дворец был построен с О. Через них и пробрался к Баалу внутрь дворца его враг Муту/смерть (откликом этой ситуации являются слова из книги Иеремии 9.20).

Мифопоэтическая семантика О., говоря в общем, двойственна, как двойственна стратегия человека, находящегося в ц е н т р е, в н у т р и, в д о м е как внутреннем укрытии по отношению к тому, что находится (или может находиться) в о к р у г этого центра — дома, с н а р у ж и, в о в н е. Одна стратегия рассчитана на максимальное укрытие в центре, предельную изоляцию ото всего, что находится вовне, надежность прежде всего (главное, чтобы меня, находящегося в центре и внутри, не видел никто извне; то, что и я тем самым лишаюсь обзора вовне, менее существенно). Другая стратегия полностью противоположна первой, она связана с поиском шанса, с определенным риском. Главное в ней — максимальная просматриваемость всего, что вовне, полный обзор всего пространства вокруг и заблаговременное знание об опасности. Субъект, находящийся в центре, в доме, более всего ценит именно открытость своей позиции, пренебрегая тем, что и он сам открыт для опасностей, локализующихся вовне. В первом случае важно с л ы ш а т ь опасность: стоя у д в е р и, прислушиваются к тому, что происходит вовне; во втором случае важно в и д е т ь опасность: стоя у о к н а, наблюдают за тем, что имеет место снаружи. У О. можно стоять, через дверь надо идти, выходить. О. — визуальный путь вовне, и это оценивается субъектом в центре как положительный

факт. Окно продолжает наш взгляд за пределы дома. Но О. же и путь извне внутрь дома, в наше укрытие, и даже динамическая концепция, делающая ставку на полноту информации, предусматривает определенные меры безопасности, «ибо смерть входит в наши окна» (Иеремия IX, 21). Среди них — соединение О. с дверью, но не как средством входа — выхода, а взятой в аспекте прочности, непроницаемости для взгляда и движения (ср. ставни на О., ослабленный вариант — штора, занавеска и т. п.); усиление безопасности через окружение О. магической резьбой, орнаментом, архитектурными деталями (колонки по бокам, разного рода навершия, из которых позже в ордерных системах возникают сандрики, пальметки и т. п.), подвешивание к О. снаружи разного рода оберегов (ср. обычай вешать гагару, утку и т. п. у входа в дом, т. е. над дверью или у О. в сибирских традициях), украшений (в Болгарии на день Св. Георгия О. украшаются венками, ветвями, зеленью и т. п., как и двери, ворота); выбор скрытой позиции у О. (смотрение из-за шторы, через отверстие в ставнях; стоя сбоку таким образом, чтобы оставаться не замеченным извне, и т. п.); маскировка О. (скрытые, тайные О.) или придача им нестандартной формы (О. в виде бойниц, люнетов и т. п.). Этими средствами частично достигается решение задачи, формулируемой как необходимость видеть то, что снаружи, оставаясь самому не видимым извне. С помощью О. в известной степени преодолевается антитеза внешнего и внутреннего, невидимого и видимого. Благодаря О. то, что вовне, как бы вводится внутрь дома; то, что без окна невидимо, становится с помощью О. видимо. И то и другое возможно лишь в силу того, что О. выполняет функцию г л а з а д о м а, его неусыпающего ока. Неслучайно, что чаще всего О. в языке и обозначается, как г л а з, как то, через что с м о т р я т, как проводник с в е т а (ср. русск. *окнó* : *óко*; болг. *прозорец* ‘окно’ при русск. *зреть*, *зóркий*; хеттск. *lutta*- ‘окно’, из и.-евр. **luk-to-*, от корня **luk-* ‘светить’, ‘светать’; др.-англ. *eagþyrel* ‘окно’ как ‘впадина глаза’; др.-исл. *uind-auga* ‘окно’, букв. — ‘ветровой глаз’, откуда и англ. *window*). В поэзии, которая исключительно полно сохраняет мифопоэтические ассоциации образа О., постоянно обыгрывается мотив О. как смотрящего глаза, и это смотрение, как правило, обладает особым символическим смыслом. Ср. *А в ту минуту за плечом моим | Мой бывший дом еще следил за мною | Прищуренным неблагосклонным о к о м, | Тем навсегда мне*

памятным *о к н о м* или: *Город сгинул, последнего дома | Как живое взглянуло окно* у Ахматовой, не говоря о многих других примерах. Но через О. смотрят не только из дома вовне, но и снаружи внутрь дома. Иногда это смотрение — знак помощи, сочувствия ни просьба о них (*Где, свидетель всего на свете, | На закате и на рассвете | С м о т р и т в комнату старый клен | И, предвидя нашу разлуку, | Мне иссохшую черную руку, | Как за помощью, тянет он*. Ахматова), но чаще оно связано с чувством страха, тревоги, неясности (*И кто-то страшный мне кивал в окне*; *Это гость зазеркальный? Или | То, что вдруг мелькнуло в окне..?*; *И стекла окон так черны, как прорубь, | И мнится, там такое приключилось, | Что лучше не заглядывать, уйдем* у Ахматовой). То же характерно для ситуации з а м е р з ш е г о оконного стекла, в которой — в отличие от закрывания О. ставнями или задергивания занавески, осуществляемыми изнутри, — важно то, что превращение видимого в невидимого совершается извне и при этом некоей неперсонифицированной силой. Ср. у Анненского: *Пока прильнув сквозь мерзлое окно, | Нас сторожит ночами тень недуга*... или у Ахматовой: *Кто приник к ледяному стеклу | И рукою, как веткою, машет?* или: *Я, к стеклу приникшая стужа... | Вот он, бой крепостных часов*... Эта внешняя опасность может обернуться смертью и для того, кто внутри, кто, отворив О., впускает ее в дом: *А в наши дня и воздух дышит смертью; | Открыть окно, что жилы отворить* (Пастернак). О. как нерегламентированный вход в дом, согласно мифопоэтической традиции, и используется нечистой силой и смертью вместо двери. Вместе с тем с помощью О. обманывают смерть (нередко покойник выносится из помещения именно через окно) или нейтрализуют опасность, которая может подстерегать в новом, еще не обжитом доме его будущих обитателей (ср. влезание в дом через окно при обряде переселения в новый дом, передавание маленьких детей через О.), или обретают выход в крайних положениях (ср. спасение через О. во время пожара, мотив любовника, проникающего в дом или спасающегося из него через О.; ср. осложненный вариант этого мотива в «Книге Иисуса Навина»: блудница Раав скрывает соглядатаев и спускает их по веревке через О., 2.15). Но О. как нерегламентированному входу в отмеченных случаях противопоставлено О. как образ света, ясности, сверхвидимости, понимаемой как высшее знание, мудрость, которые позволяют установить

связь *Я*, человека, его души с солнцем, небесными светилами, пантеистическими началами мироздания, природы, с Богом («…о к н а же в горнице его были открыты против Иерусалима, и он три раза в день преклонял колени и молился своему Богу и славословил Его…» Даниил 6.10). О. посредник при таких контактах, у О. происходит очищение человека, восхождение духа, открытие души высшим силам, просветление, экстаз. Ср. описание такого обновления в романе Л. Толстого «Воскресение»: «Он подошел к выставленному окну и отворил его. Окно было в сад. Была лунная, тихая, свежая ночь... “Как хорошо! Как хорошо, Боже мой, как хорошо!” говорил он про то, что было в его душе». Через О. совершается прорыв *Я* к жизни, к другим *Я* и ориентация в пространстве и времени: *Сквозь фортку крикну детворе: | Какое, милые, у нас | Тысячелетье на дворе?* (Пастернак); — *Молюсь оконному лучу | ... Он словно праздник золотой и утешенье мне; — Я эту ночь не спала, | Поздно думать о сне… | Как нестерпимо бела | Штора на белом окне. | Здравствуй!; — Когда минуя тусклое оконце, | Моя душа взлетит, чтоб встретить солнце…* (Ахматова). Окно-око связано с другим оком — с солнцем. Они соприродны и единосущны как носители света (над окном или на оконных ставнях нередко изображается солнце или даже солнце с глазом; более того, данные по истории материальной культуры позволяют говорить о древнем типе окон в форме глаза, что находит свое естественное объяснение в общем контексте уподобления частей дома членам человеческого тела). Иногда О. имитирует своей формой солнце. В своих истоках связана с солнцем и т. наз. «мистическая роза», круглое большое окно с витражами в готических храмах, символизирующее связь с высшими ценностями (ср. стихотворение Р. М. Рильке «Окно-Роза», где О. сравнивается с оком, или стихотворение С. Малларме «Окна», в котором описывается, как искусство или мистика оконного стекла ведут к Небесной Красоте. Ср. *Mallarmé*. Une dentelle s’abolit, особ.: *Telle que vers quelque fenêtre* и *la vitre blême*). Если О. связано с солнцем, то оно может соотноситься и с луной (ср. франц. *lunette* ‘круглое окошечко’, ‘глазок’ [во множ. числе — ‘очки’] при *lune* ‘луна’), часто как вестницей недоброго: *За озером л у н а остановилась | И кажется о т в о р е н н ы м о к н о м | В притихший, ярко освещенный дом, | Где что-то н е х о р о ш е е случилось* (Ахматова). Подобно тому, как субъект (в частности, мифологиче-

ский персонаж) отворяет О. и видит всё — вплоть до солнца, Бог открывает небесные окна для солнца или дождя (ср.: «…в сей день разверзлись все источники великой бездны, и окна небесные отворились». Бытие 7.11, ср. 8.2; «…ибо окна с небесной высоты растворятся, и основания земли потрясутся». Исайя 24.18; ср. 4 Цар 7.2). В этом смысле обычай открывать О. (при восходе солнца или когда оно достаточно высоко) аналогичен божественному акту выпускания из небесного О. солнца. Мотив отворения О. для солнца (ср. в детских песнях: *Солнышко, солнышко! Выгляни в окошечко…*; ср. также мотив отворения солнечных врат, напр., в Древнем Египте) входит в сюжет расширенной версии «основного» мифа и в соответствующий ритуал. После того как вызван плодоносящий дождь (с просьбой об этом к Богу Грозы обращается маленький мальчик: *Я, убогий сирота, отворяю ворота* /для дождя/ или *Богова сирота, отворяю ворота*), просят, чтобы дождь прекратился и выглянуло в О. солнышко, причем здесь же возникает и важный мотив солнцевых детей (*Солнышко, ведрышко, | Выгляни, высвети! | Твои дети на повети | По камушкам скачут…; Солнышко, ядрышко, | Посмотри в окошко! | Твои детки плачут, | По камушкам скачут…* и т. п.). Не исключено, что в реконструкции мифа дети Солнца были похищены через О. противником Бога Грозы, о чем отчасти можно судить по вырожденным вариантам, сохраняемым в русских сказках (ср. сказки типа Афанасьев № 37—39 /«Кот, петух и лиса»/, где выступает зооморфный образ солнца: *Петушок, петушок, | Золотой гребешок, | Масляна головка, | Шелкова бородка |…В ы г л я н и в о к о ш к о, | Дам тебе кашки…* /или *Бары едут… | Деньгами дарят*/ и т. п.; петушок не устоял перед уговорами, открыл О., выглянул из него и был похищен; кот, вернувший петушка в дом после ряда приключений, подытоживает основной смысл: «Не говорил ли я тебе: не открывай окошка, не выглядывай в окошко!»). В хеттском мифе О. выступает также в связи с аналогичным запретом. Божество Инар предупреждает героя мифа: «Когда я пойду в поле, ты-де из окна не смотри. Если же из него выглянешь, то жену свою и детей не увидишь». Герой нарушает запрет, выглядывает из О., видит жену и детей (что имеет для них гибельные последствия); кстати, в конце этого мифа о змееборце упоминается и Бог Грозы (окно же, *lutta*-, фигурирует в мифах и ритуалах, посвященных грозе). Похищение из О. (при том, что О. =

оку, глазу) дает основание видеть в указанной русской сказке инверсию мотива похищения ока (зрения), который в неинвертированном виде выступает в хеттском мифе о похищении глаз у Бога Грозы (или его сына) и последующем их возвращении. Можно напомнить, что в хеттском варианте мифа о пробуждающемся боге плодородия Телепине, выступающем как сын Бога Грозы и Солнечной Богини, он, пробуждаясь, в ярости разбивает о к н а и дома. В одном из хеттских строительных ритуалов в связи с домом царя упоминается О., установка около него жертвенной утвари; в соседстве с темой О. находится и ритуальная формула: «глаза его очистите!», тема которой сопоставима с мотивом возвращения глаз (зрения); существенно, что в хеттском названия ока (*šakuu̯a*-) и источника (*šakui*-) передаются словами одного корня, ср. еще более последовательную передачу с помощью одного и того же элемента слов для окна, источника (водного глазка в болоте как О. в иной мир) и глаза в русском языке, ср. соответственно *окно*, *окно*/*око*, *око*. Интересно, что мотив О. возникает и в славянской трансформации индоевропейского мифа (и соответственно ритуала) об обеспечении плодородия с помощью победы, одерживаемой священным царем, героем и т. п. над змеем. Речь идет о круге текстов, связанных с Всеславом, князем-оборотнем, и Вольгой-Волхом у восточных славян и с Вуком — Змеем Огненным у южных славян. Основная информация, предопределяющая развитие сюжета, получается у О.: *А втапоры Волх, он догадлив был: | Сидючи на о к о ш к е косящатом, | он те-то де речи повыслушал* («Волх Всеславьевич») или — в летописном пересказе предания о Всеславе: *къняззю же из окънъца зърящю* … С помощью О., через О. осуществляются и злоумышленные планы в том же змееборческом сюжете: *А молода Марина Игнатьевна, | Она высунулась по пояс в о к н о… | А сама она Змея уговаривает: | «Воротись, мил надёжа, воротись, друг!»* (былина о поединке Добрыни со Змеем Горынычем — Кирша Данилов № 9; через О. стреляют стрелами /или в О./ как в сходных мотивах, так и в совсем иных: перед смертью Елисей велит трижды стрелять стрелами из О. и тем самым предсказывает трехкратное поражение сириян /4 Цар 13.15—17/; ср. известный сюжет о девушке в О.: Бог поражает молнией девицу в тот момент, когда она стояла у окна). Вообще О. — одно из условий любовного свидания. Через него видят девицу и влюбляются в нее, но и девица нередко

впервые видит своего избранника из О. (так увидела Мелхола, дочь Саула, Давида, пляшущего перед ковчегом. 2 Цар 6.16) или «показывает» себя в окно («Иезавель же … нарумянила лице свое, и украсила голову свою, и глядела в о к н о» 4 Цар 9.30), ср. ритуальное сидение невест у О., нередко с зеркальцем (ср. сходства и различия О. и зеркала: и то и другое открывает путь в другой мир — вовне или внутрь; в О. *Я* видит д р у г и х или другие видят *Я*, в зеркале *Я* видит себя — самозамыкание; ср. глаза — зеркало души при око = окно). Приход влюбленного к дому любимой, серенада под О., разговор с возлюбленной у О., условный стук в О.; голуби, воркующие за окном, как образ любви и согласия; О. как тайный вход в дом любимой и т. д. — все эти мотивы «разыгрывают» тему О. — последней грани, отделяющей возлюбленных от соединения (ср. Зевса у О. Алкмены, Диониса у О. Алфеи; лучезарная царица сказок появляется у О., женщина у О., вздевающая руки навстречу солнцу или возлюбленному, наконец, гетера, заманивающая из О. проходящего /ср. оконную раму как эмблему женщины легкого поведения/; О. М. Фрейденберг возводила все эти мотивы к теме рожающей матери-богини, которая оформляется как открывание О., дверей, врат). Образ девицы у О. симметричен образу солнца, светящего в О., откуда и уравнение: девица — солнце (ср. в загадке о солнце: *Красная девушка в окошко глядит*; впрочем, и солнечный луч определяется через О.: *Из окна в окно готово веретено*). С О. сливаются все надежды; весь мир, все желания — в О. (*Только и свету, что в твоем о к о ш к е*, хотя тут же и контрутверждение: *Не только свету, что в о к о ш к е*, с добавлением: *на улицу выйдешь, больше увидишь*); О. становится символом глубочайшего чувства (ср. *Окно, горящее не от одной зари* у Блока или пламенеющее при закате солнца О. Сони Мармеладовой, на которое смотрит Раскольников /«Преступление и наказание»/, или свет свечи, который видит герой с улицы через замерзшее окно /символ надежды и веры/ и т. п.). Но, конечно, известны и другие ситуации: *Муж в двери ногою, а жена в о к н о и с головою.* Через О. общаются не только влюбленные: *Бог даст, так и в окошко подаст*; *Под одним окном выпросить, под другим съесть*; *Лучше подать в окно, чем стоять под окном* и т. п. Не раз отмечалось, что сцены с О. — общее место в комедиях, фарсах, пантомимах, в чувствительном романсе и т. д. Вообще из О. открывается вид на всё: *Окошечко маленькое, а в него*

все видно! (но и: *В окно всего свету не оглянешь*); *Погляжу я в окошко — стои́т репы лукошко* (небо и звезды); через образы О. описывается и вся временна́я структура года: *Стои́т город, в городу 12 башен, в башне по 4 окошка, а из каждого окошка по семи выстрелов*.

Всевидящее О.-око в инвертированном виде выступает как всевидимое О. (иначе говоря: «О.-око видит всё», но «Все очами видят О.»). Поэтому образ О. не ограничивается тем, что в нем появляется девица, женщина или даже заря, солнце как отдаленные истоки женских персонажей в этих ситуациях. О. вообще одно из типичных мест эпифании: Бог, божества, цари, герои, их дальнейшие трансформации и воплощения вплоть до театральных персонажей, в частности, кукол часто выступают именно в О. или у О. Согласно правдоподобному мнению О. М. Фрейденберг, украинский театр марионеток вертепного типа (где куклы действуют не на открытой сцене, а на узком пространстве балконов перед окнами), κίσται μυστικαί (священные ящики или корзины) у греков, эдикулы у римлян, ковчеги у евреев, разного рода реликварии, дарохранительницы и т. п. представляют собой своего рода жилища божества, преисподнюю, царство смерти, куда смертному нет доступа при жизни. Все эти ритуальные предметы хранятся в святилище без О., в самом темном месте. Лишь раз в год они выносятся из святилища наружу, на свет (ср. вынос ковчега из скинии в день очищения, ср. Исход 30.10; Левит 16.2, 34; или хождение с вертепом под Рождество и т. п.), и божество является из своего жилища (часто появляется перед О.) перед всеми, подобно солнцу: «Он поставил в них жилище солнцу. И оно выходит, как жених из брачного чертога своего...» («Псалтирь» 18.5—6), ср. выше о матримониальных мотивах в связи с О., с одной стороны, и окошечки 12 зодиакальных «домов», через которые появляется солнце (12 окон, фланкируемых колоннами, — образ 12 домов зодиака), с другой стороны (ср. иные варианты явления солнца — на ладье, на колеснице, на крыльях и т. п.). «Окошечки» в трехъярусном по вертикали и трехчленном по горизонтали вертепе при том, что в вертепе, как и в старом средневековом театре, каждый из трех ярусов осмыслялся как рай, земля и ад, позволяют реконструировать и для них первоначальный их источник — тройную схему Вселенной. В этом смысле 3 окошечка и 3 этажа-яруса вертепа — дома божества представляют

собой следы ключевых пунктов архаичной космологической схемы, в которых могла иметь место эпифания. Аналогичные следы можно видеть и в доме царя Соломона («Оконных косяков было три ряда; и три ряда окон, окно против окна ... и окно против окна, в три ряда…» 3 Цар 7.4—5) и в традиционной русской избушке в три окошка (в частности, и в сказке), ср. также три О. как символ Троицы. С соответствующими изменениями та же структура — граница, преграда между внутренним невидимым и внешним видимым с О. или окнами (или дверьми, вратами), через которые появляется божество, жрец, священник, актер, кукла, — присутствует и в иконостасе, и в проскении, и в ряде других сакральных или десакрализованных образов. Уместно напомнить, что украшение О. извне, включая колонны, столбики по бокам О., навесы, навершия над О., включение антропоморфных и зооморфных элементов (человеческие скульптурные изображения стражей О., львиные головы над О., маски и т. п.) и др., еще теснее связывают О. с такими сакрально и мифологически отмеченными местами, как трон или царское место (напр., под балдахином), епископская кафедра, эдикул, ложа и т. п.

В символике сновидений закрытое О. — избежание опасности, открытое О. — легкий успех, разбитое оконное стекло — воровство, конфликт. С О. связан ряд поверий и ритуализованных обычаев (особо выделяется подоконник, в частности, когда в доме есть покойник: *Это я — твоя старая совесть, | Разыскала сожженную повесть | И на край подоконника, | В доме покойника | Положила — и на цыпочках ушла* ... в «Поэме без героя» Ахматовой).

ЛИТЕРАТУРА

Б. А. Зернов. «Взгляд из окна» в немецком искусстве эпохи романтизма // Труды Государственного Эрмитажа. Т. 14. 1973.

О. М. Фрейденберг. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936: 200—201, 211, 407.

Она же. Семантика архитектуры вертепного театра // Декоративное искусство. 1978. № 2 (243): 41—44.

М. Г. Тихая-Церетели. Женский образ *mzeθunaq̄av* грузинских сказок // Тристан и Изольда. Л., 1932: 137—174.

Н. В. Покровский. Происхождение древнехристианской базилики. СПб., 1880.

О. Шуази. История архитектуры. Т. 1—2. М., 1935—1937.

Т.Н. Свешникова, Т.В. Цивьян. К исследованию семантики балканских фольклорных текстов // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973: 208—209.
Т.В. Цивьян. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке // Типологические исследования по фольклору: Сб. статей памяти В.Я. Проппа. М., 1975: 203 и сл.
В.В. Иванов, В.Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974: 115, 125—126, 130, 171, 209.
С. Гордон. Ханаанейская мифология // Мифологии Древнего мира. М., 1977: 223—226.
C. Lange. Haus und Halle. Studien zur Geschichte des Antiken Wohnhaus und der Basilika. Lpz., 1885.
R. Meringer. Wörter und Sachen. I. // Indogermanische Forschungen. Bd. 16. 1904: 125ff.
R. Eisler. Weltenmantel und Himmelszelt. München, 1910.
G. Herbig. Aphrodita Parakyptusa (Die Frau im Fenster) // Orientalistische Literaturzeitung. Jg. 11. 1927: 917ff.
D.K. Wilgus. The Girl in the Window // Western Folklore. Vol. 29. 1970.
G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 1684.
M. Riemschneider. Augengott und heilige Hochzeit. Lpz., 1953.

ОМЕЛА — кустарниковое вечнозеленое растение (*Viscum alba L.*) с белыми клейкими ягодами, паразитирующее на разных деревьях; играет исключительно важную роль в мифопоэтических представлениях, магии и отчасти в ритуале. О. — символ жизни, неумираемости, плодородия; широко используется в народной медицине и в магии, где считается средством от всех болезней, от огня (верят, что О., особенно растущая на дубе, способна потушить огонь; этот мотив, несомненно, связан с представлением о появлении О. во время вспышки молнии). Образ О. особенно популярен в таких древнеевропейских традициях, как кельтская, италийская, скандинавская. Римские писатели (в частности, Цезарь, Плиний и др.) описывают друидский ритуал собирания О., окруженный таинственностью (шестая ночь месяца, друиды в белых одеждах, золотой серп, ряд ритуальных запретов, жертвоприношение двух белых быков с мольбой к богу о процветании дара и т. п.); возможно, следы этого таинства сохраняются в существующем до сих пор в кельтском и скандинавском ареалах обычае собирания О. в самую короткую летнюю ночь (24 июня). Выдающаяся роль О., «золотой ветви» (*aureus ramus*), описана Вергилием в том эпизоде «Энеи-

ды» (VI книга), где Сивилла указывает Энею способ проникнуть в преисподнюю для свидания с его отцом Анхизом — «Слушай, чтó должно исполнить сперва. На древе тенистом | Сук таится, златой и листами и ветвию гибкой; | Он посвящен, как святыня, Юноне подземной, вся роща | Кроет его, и тени в долинах сумрачных прячут. | Все же не раньше возможно земли в утробу проникнуть, | Златоголовая чем сорвана будет с дерева отрасль. | Это себе приносить Просéрпина постановила | Дивная в дар. Лишь сорвут один, другой вырастает | Сук золотой, и таким же ветвь лиственеет металлом. | Взором высоко следи потому и, найдя, по обряду | Дланью бери; та подастся сама, легко и охотно, | Если ты призван судьбой; никакой ее úначе силой | Ни победить, ни срубить ты твердым железом не сможешь» (VI, 136—148). Вняв советам Сивиллы, Эней добывает золотую ветвь, приносит ее в жертву Прозерпине и попадает в подземное царство. Дж. Фрезер, автор знаменитого труда «Золотая ветвь», связывал ритуал добывания О. друидами и «золотой ветви» Энеем с комплексом убийства жреца в Неми (ср. знаменитые картины англ. художника Г. Р. Тернера «Золотая ветвь», «Эней и Сивилла. Авернское озеро» и «Озеро Неми»). В развитие этой идеи было выдвинуто мнение о срезании О. с дуба как символическом обряде лишения мужской силы старого царя, совершаемом его преемником. В этом смысле об О. можно говорить и как о сексуальном символе, образе жизни обвитого ею дуба. Дерево может быть срублено лишь после того, как отсечена его душа (= О.) или убит страж этого дерева, но обе эти операции сложны и под силу лишь достойным: страж до смерти сражается с пришедшим срезать О., а сама О. цепко обвивает дерево (в ряде языков О. называется по признаку «хватающая», «берущая», «клейкая» и т. п., ср. слав. **emela*, русск. *омéла* и др., от и.-евр. **em*- ‘брать’, ‘хватать’; из ягод и коры О. изготовляется птичий клей, ср. др.-греч. ἰξός ‘омела’ и ‘птичий клей’). Вероятно, О. в мифопоэтическом сознании могла ассоциироваться и с солнцем: именно этой связью легче всего объясняется обычай срезать О. как раз во время солнцестояния — летнего и зимнего, соотносимых соответственно с жизнью и смертью (ср. связь с омелой смерти Бальдера — он был убит мечом из О. [Misteltein] — при том, что в скандинавской мифологии О. посвящена Бальдеру как богу дуба или солнцу). В этом контексте показательна и одна их эпиклес Аполлона — Иксиос, т. е. «омеловый» (ср. др.-греч. ἰξός

‘омела’). В календаре деревьев день О. — 23 декабря (в календаре цветов — 6 февраля)*. О. принадлежит убывающее полугодие. Вообще О. считается бессмертной и неуничтожимой (она растет без корней и остается зеленой даже на погибшем дубе). Обычай целоваться под О. на Рождество часто рассматривается как пережиток фаллических ритуалов (ср. близкие по времени Сатурналии или отражение некоторых архаичных свадебных обрядов /двойные листья или ягоды О. символизируют обычно соитие, высшую плодородную потенцию; впрочем, иногда и небесных Близнецов; кельтские друиды почитали ягоды О. как оплодотворяющую росу божественного происхождения/). О. — цветок рождественских праздников, а его ягоды нередко соотносятся с поцелуями. Идея исключительной плодоносительной силы О. поддерживается довольно распространенным представлением, свойственным не только народной, но и ранненаучной традиции, о размножении О. через птичьи экскременты (иногда и само название растения толкуется в этом же плане, ср. др. англ. *mistel* ‘омела’, уменьшит. от *mist* ‘навоз’). Добывание О. в канун Рождества и сейчас во многих местах является ритуалом, в той или иной мере напоминающим друидский. Вместе с тем известны традиции, в которых срезание О. представляется настолько опасной операцией по отношению к священному растению, что предпочитают избегать непосредственного контакта с О. (ждут, когда она упадет сама или сбивают ее чем-либо посторонним, не принадлежащим непосредственно человеку, добывающему О.). Но добыванием О. только начинаются «омеловые» церемонии: ею украшают дома снаружи и внутри, ее развешивают в помещениях для скота с целью изгнания злых духов и ведьм; иногда из О. вырезают маленькие фигурки, подвешиваемые на кроватях или помещаемые на очаге. В некоторых районах Англии пучки О. даются на Рождество той корове, которая должна отелиться первой в Новом году (считают, что О. приносит счастье и процветание всему стаду). Рождественская О. сжигается в ряде мест на 12-ю ночь с тем, чтобы целовавшиеся

---

* "Календарь деревьев", о котором идет речь здесь и в других статьях (см. "Растения" и "Ясень"), принадлежит т.н. неодруидической традиции XX века. Для его составления были использованы названия букв из средневекового ирландского огамического алфавита. Отдельные неточности при обращении к кельтской традиции исправлены нами без специальных оговорок. — Ред.

под ней мальчики и девочки никогда не женились. В других случаях О. хранится целый год и сжигается лишь на следующее Рождество под праздничным пудингом. Существуют многочисленные поверья, согласно которым «золотая ветвь» О. может помочь отыскать золотой клад или отомкнуть замок. Считается (напр., в Камбодже), что напиток, приготовленный из О., обеспечивает человеку неуязвимость; в другой традиции (напр., у негров южных штатов США), напротив, полагают, что такой напиток способствует исчезновению материнского молока. Широко известно использование О. в народной медицине, где О. относится к числу растений Иоанна Крестителя и считается всеисцеляющим средством. Напиток из О. помогает при эпилепсии, параличе, апоплексическом ударе, отравлении. Особенно ценится О. как средство от бесплодия или для повышения сексуальной силы. Его используют не только люди, но оно нередко дается и скоту. Старые «травники» и «лечебники» уделяют О. большое внимание, нередко сопровождая медицинские рекомендации и мифологическими комментариями. Так, еще английский «Complete Herbal» (1653 г.) Culperer'a связывает О. с Солнцем, а «омеловый» дуб с Юпитером. Тем не менее, и научная фармакология и народная традиция в целом достаточно сходно оценивают медицинские свойства О. О ряде других употреблений О. можно только догадываться, учитывая то значение, которое ей придается в магии. В сновидениях О. счастливое предзнаменование; в языке цветов О. означает преодоление всех препятствий.

ЛИТЕРАТУРА

Дж. Фрэзер. Золотая ветвь. М., 1980.

J. Frazer. Balder the Beautiful. 2. L., 1913: 279—283; 315—320.

E. Reynolds. Cleanliness and Godliness. N. Y., 1946: 249ff.

R. Graves. White Goddess. N. Y., 1948: 48ff.

Funk & Vagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 2. Chicago, 1950: 731—732.

G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. Vol. 2. N. Y., 1962: 1111.

ОПЬЯНЯЮЩИЙ НАПИТОК. — В подавляющем большинстве религиозно-мифологических и ритуальных традиций О. н. играет важную роль — как важный атрибут тех или иных мифологических персонажей, как средство достижения особого сакрально

отмеченного состояния, как персонифицированное божество и т. п. Начало употребления О. н. можно датировать овладением процессом ферментирования, т. е. той эпохой, когда стали уже известными земледелие и кухня. Следовательно, О. н. при всей его распространенности и полярности, строго говоря, не является универсалией. Австралийские аборигены, готтентоты, значительная часть североамериканских индейцев до их знакомства с европейцами не знали О. н., получаемых в результате брожения. Это, однако, не означает, вопреки нередко высказываемому взгляду, что люди в эту эпоху не знали в о з б у ж д а ю щ и х средств, которые могли оказывать эффект, сопоставимый с действием О. н. Вместе с тем эти возбуждающие средства, находимые в дикорастущей флоре, могли, естественно, употребляться в твердом и/или сухом или жидком виде. Следовательно, само начало химической регуляции поведения человека, несомненно, предшествовало появлению О. н. Нужно полагать, что появление О. н. произошло там, где разводились хлебные растения или фруктовые деревья. Характерно, что в большинстве традиций обнаруживается тенденция к приготовлению О. н. из одного и того же продукта (ср. т. наз. пульке в Мексике из сока алоэ, чича у американских индейцев из маниоки у одних или из кукурузы у других, китайская водка из риса, пиво из ячменя или проса в Европе, т. наз. «тодди» в Африке и ряде азиатских стран из сока пальмы, вино из винограда в Средиземноморье и т. п.). При этом связь О. н. с соответствующим растением-субстратом долгое время не только остается актуальной, но и мотивируется особыми мифологическими прецедентами. Положение сильно меняется в традициях, где нет «моно-напитка», и, конечно, после освоения процесса перегонки спирта и введения его в употребление (в Европе не ранее Средних веков, на Востоке — существенно раньше). С мифологической (а отчасти и с физиологической) точки зрения к О. н. нужно относить не только те напитки, которые содержат алкоголь (или предполагается, что его содержат), но все виды жидкости, приводящие к определенным изменениям в состоянии мифологического персонажа (включая и человека), выражающимся в повышенном тонусе и интерпретируемым как усиление возможностей субъекта употребления О. н. В этом смысле к О. н. относятся не только вино, пиво, мед, брага, кумыс и т. п., т. е. собственно опьяняющие напитки, но и г а л л ю ц и н о г е н н ы е напитки типа сомы-хаомы у индо-

иранцев, опиума, напитков, изготовляемых из мухомора (*Amanita muscaria*) или древесных грибов, спорыньи и т. п. и даже чисто мифологические напитки, как-то нектар, живая вода (следует напомнить, что многие О. н. в самых разных традициях обозначаются по принципу «вода жизни») и т. д. Наконец, от О. н. принципиально неотделимы нежидкие полуфабрикаты) О. н. (мухомор, ср. конопля — гашиш) и такие мифологические виды еды, как, например, яблоки Идун в древнескандинавской мифологии или молодильные яблоки русских сказок. В иерархии т. наз. О. н. первое место занимают напитки бессмертия, вкушение которых приносит вечную жизнь. Типичный пример — живая вода (ее другие обозначения — целящая, сильная, молодая, священная, ср. святую воду, получаемую при водосвятии), встречающаяся в самых разных мифологических, фольклорных и ритуальных традициях. С нею связаны отдельные мотивы (она возвращает зрение, здоровье, молодость, воскрешает мертвое божество и сказочного героя, уничтожает нечисть, даруется мифологическому персонажу и т. п.) или целые сюжеты (добывание живой воды, нисхождение в подземное царство за нею и т. п.). Для простого смертного живая вода, как правило, недостижима; предел поисков героя — обретение живой воды (обычно это происходит после поражения героем хтонического чудовища, охраняющего эту воду; иногда она оживляет сраженного героя); лишь боги свободно пользуются и распоряжаются живой водой. Нередко обладание ею и делает их бессмертными, хотя чаще она, видимо, лишь поддерживает их бессмертие. Характерный пример такой божественной живой воды — нектар (νέκτἀρ) древнегреческой мифологии. Внутренняя форма этого слова (букв. — ‘преодолевающий смерть’, согласно этимологии) согласуется с мифологической функцией нектара — поддерживать бессмертие и вечную юность богов, производить кровь богов (т. наз. «ихор» — ἰχώρ, ср. «Илиада» V, 340), отличающуюся от крови людей; нередко нектар выступает вместе с амбросией (собств. — ‘бес-смертная’ /пища/) и противостоит ей как напиток богов пище богов. Известно, что такие напитки богов (или их пища) находятся на небе (с этим, в частности, связаны сюжеты похищения такого напитка отрицательным мифологическим персонажем или смертным героем, или чудесной птицей /обычно орлом/; иногда похищается не сам напиток богов /или не только он/, но его хранитель; в трансформированном виде ср. похищение Зевсом-ор-

лом виночерпия Ганимеда или, наоборот, похищение с неба орлом растения сомы для Индры /«Ригведа» IV, 27/ и др.), на краю света (согласно Еврипиду, источники амбросии находятся на крайнем западе, в садах Гесперид /«Ипполит» 742/; отсюда голуби приносят ее Зевсу /«Одиссея» XII, 62/) или в подземном царстве (см. выше). Хорошо известны мотивы отвоевывания богами напитка бессмертия у своих противников (нередко тоже божественного происхождения, ср. т. наз. «старых богов», т. е. богов предыдущей формации), ср. борьбу за *амриту*, напиток бессмертия, в древнеиндийском мифе о пахтании океана и т. п.

Следующее место в иерархии т. наз. О. н. занимают галлюциногенные напитки, огромная роль которых в человеческой культурной истории была по достоинству оценена лишь в последние десятилетия, после выделения LSD и прогресса в области изучения растительных алкалоидов, с одной стороны, и ряда пионерских работ о галлюциногенных напитках в некоторых мифопоэтических традициях. Речь идет об О. н., основой которых служит псилоцибин, содержащийся в некоторых видах грибов. Благодаря этому компоненту О. н. приобретает сильные психоактивные свойства: тот, кто попробовал этот напиток, испытывает резкое обострение всех чувств («взрыв» их), особенно зрения: всё вовне кажется ожившим; наступает полная иллюзия освобождения от забот, болезней, страхов; возникает ощущение легкой проницаемости пространства, космичности, вневременности; кажется, что начинается новая жизнь, причастная высшему миру, приобщающая к сфере божественного; начинающиеся галлюцинации усиливают и закрепляют этот комплекс ощущений. Этот эффект О. н. галлюциногенного типа хорошо известен в шаманских культурах, напр., на северо-востоке Азии (непосредственное вкушение грибов *Amanita muscaria*, чаще в высушенном виде, или же питье мочи человека, вкусившего этих грибов). Чувство реальности шаманских путешествий-полетов в Верхний и в Нижний миры в значительной степени обеспечивается действием галлюциногенных О. н. Они же объясняют и возрастание сексуальности, находящей себе выход в ритуальных соитиях. Такое употребление О. н. этого рода в палеоазиатских традициях было хорошо известно уже из ранних описаний их, но должную оценку эти факты получают только в последнее время в свете работ Р. Г. Уоссона и его коллег, благодаря которым выяснилось, что древнеиндийский

ритуальный О. н. сома обладает галлюциногенными свойствами (ср. в «Ригведе» X, 119, в гимне, представляющем собой самовосхваление бога /возможно, самого Индры/, напившегося сомы: «Как ветры буйные, понесли меня вверх выпитые /соки сомы/. — Не напился ли я сомы? … Мне пять народов показались не более чем соринкой в глазу. — Не напился ли я сомы? Оба мира не идут в сравнение даже с одним моим крылом… Ростом я превзошел небо, превзошел эту великую землю… Поколочу я хорошенько землю там или тут… Я великий-великий, поднялся до туч. — Не напился ли я сомы?»). Ср. мотивы увеличения Индры в объеме под влиянием выпитого сомы или его героических деяний в состоянии опьянения сомой и т. п. в разных древнеиндийских источниках. Известно, что сома давал вдохновение певцам (ср. миф из «Младшей Эдды» о том, как О́дин добыл мед поэзии), роль которых была особенно велика при приготовлении сомы (вымачивание стеблей соответствующего растения, выжимание давильными камнями, пропускание через сито-цедилку из овечьей шерсти, разбавление водой, смешивание с молоком, разливание по деревянным сосудам /сома был связан и с мочой/ и т. п.), которое интерпретировалось как жертвоприношение (заклание) бога Сомы, сопровождаемое исполнением для него хвалебных гимнов. Видимо, сходный эффект достигался и в Элевсинских мистериях использованием галлюциногенных свойств особого вида спорыньи — *Claviceps purpurea* (ср. ее изображения в вазовой живописи, в сюжете вручения Деметрой колосьев со спорыньей Триптолему; характерно, что в благодарность за возвращение /вре́менное/ своей дочери Персефоны из Аида Деметра посвящает людей в элевсинские таинства; предполагается, что и известный греческий О. н. κυκεών содержал в себе элементы с психотропическими свойствами типа мяты) и в существующих кое-где в Мексике и сейчас годовых ритуалах, когда для достижения экстатического состояния использовались аналогичные средства.

О. н. галюциногенного типа (как сома) считались священными, иногда — божественными (так, напиток сома был одной из форм небесного божества Сомы). С ними связывались особые мифологические сюжеты, в частности, объясняющие появление соответствующего напитка. Ср. месоамериканские мифы о рождении в преисподней Бога Маиса (иногда в месте, пораженном стрелой Бога Грома), происхождении из разных его частей (особенно из пальцев

и ногтей) съедобных плодов, о нисхождении на землю Бога Ветра Кетцалькоатля и божественной девы Маяуэль, превращении их в дерево с двумя ветвями, гибели ветки девы и возникновении из нее растения Метль (агава), наконец, о приготовлении из этого растения в и н а, вызывающего танцы, песни, радость, экстаз; иногда говорится о девяти волшебных О. н., смешиваемых с маисом и дающих человеку силу и жир. Нередко О. н. в мифах связан с огнем, от которого он произошел или который в нем скрыт. Во многих традициях существуют сюжеты, объясняющие знакомство людей (или даже богов) с веселящим О. н. похищением, кражей, совершаемой обычно с неба «культурным» героем. Кроме похищения сомы (см. *Сома*), ср. полинезийский мотив похищения хмельного ритуального напитка из мира духов, совершаемого мифологическим персонажем по имени Лефанога (в ряде америндских и океанийских преданий сходным образом похищается пресная вода); историю О́дина, похищающего мед (ср. также некоторые мотивы сходного типа, связанные в «Эдде» и с Локи) и т. п. В ряде случаев появление О. н. соотносится с мотивом инцеста и его запрета: О. н. — как результат действия высшей производительной силы и одновременно как ее субститут. Этот последний мотив О. н. как особого божественного блага, как аналога небесного огня в космических водах (ср. обозначение ряда О. н. как «огненных») очень существен: он объясняет и положительные и отрицательные действия О. н. С одной стороны, огонь О. н. входит в человека, вызывает подъем энергии, огненность духа, прилив жизненных сил; с другой стороны, он может быть и губительным, вызывать опьянение, угашающее сознательность, приводящее к расслаблению и упадку духовных сил. Соответственно архаическим культурам известно два типа священного безумия, связанного с употреблением возбуждающих О. н. (или крови), — безумие радостного светлого приобщения к божественному и творческому или безумие деструктивного типа, ведущее к разъединению, тьме, подавленности духа. Поэтому для целого ряда таких культур характерно особое внимание к ситуации порога, после которого священное и божественное опьянение (безумие) переходит в противоположное ему состояние, направляемое злыми силами. Соответственно вырабатывались особые средства контроля и даже специальная пенитенциарная система. Наконец, в ряде культур вообще проводилось очень четкое различие между О. н. сакрально-

го и «возвышающего» типа и О. н. профанического типа, лишенного благодатного действия (ср. противопоставление *soma* — *surā* у древних индийцев, соответственно *haoma* — *hurā* у древних иранцев или соотношение *вино* — *сикер/а/* в Библии). Характерно, что употребление О. н. первого типа всегда связано с ритуалом и принципиально коллективно (сама ситуация соборного вкушения О. н. сплачивает членов коллектива, и в доличностных религиях именно коллектив приобщается к божественному) в отличие от «низкого» О. н. Разумеется, существуют традиции, в которых вообще вкушение любого О. н. считается предосудительным (ср., напр., обилие запретов и/или укоризн по адресу пьяных в Библии) или даже вовсе запретным (в частности, и в ритуале), ср. мусульманство.

Мотив «огненности» О. н. позволяет соотнести О. н. с повелителем огня (и воды, влаги) Громовержцем. Эта связь не лежит на одном уровне, а реализуется довольно многообразно. Достаточно обозначить две типичные ситуации. Во-п е р в ы х, речь идет о прямых свидетельствах связи О. н. с Громовержцем. Их особенно много в ведийской традиции («Самым сладким, самым опьяняющим потоком очищайся, о Сома, выжатый Индре для питья… И дойные коровы готовят этого теленка-Сому для питья Индре…» («Ригведа» IX, 1); «Как капли дождя — на землю, соки сомы потекли к Индре» /IX, 17/, «Пей же, пей, Индра-герой, сому!» /IX, 22/; «Лучшие сливки неба, Сому, сладчайшего, выжимайте для Индры, обладателя /громовой/ палицы» /IX, 51/; «Да выпьет Индра, убийца Вритры, сому...» /IX, 113/ и т. п.). Интересно, что в мифологии кафиров, где Индра (*Indr*, *Inthr*) почти полностью утратил не только свое первенство среди богов, но и все престижные функции, уступив их другому божеству (*Giš*, *Giwiš*, *Gəwis*, *Gīs*), он все-таки остается богом вина, виноградной лозы и ведает сбором урожая винограда. В мифе, записанном у кафирского племени кати, Индр, потерпевший поражение от Гиша и отдавший ему вино как трофей (а виноград — богине плодородия Кшумай), все-таки имеет особое отношение к вину: он «активен» в нем. Достаточно убедительные параллели этой ситуации отмечены на другом конце индоевропейского мира — в древнем Риме, где все празднества, связанные с вином, посвящались громовержцу Юпитеру (ср. Виналии, 19 августа, Медитриналии, 11 октября, и друг.); ср. также у Плиния (Naturalis historiae XVIII, 89, 284) сообщение об установлении особого праздника, имеющего целью обезопасить

урожай винограда от бурь, которыми ведал Юпитер. О связи Зевса с амбросией см. выше. Количество генетического и типологического материала, подтверждающего связь основного О. н. с Громовержцем, столь велико, а характер примеров столь бесспорен, что оказалось возможным (Ж. Дюмезиль) сформулировать общее положение о соотнесенности О. н. именно с богами, осуществляющими функцию суверенности, высшего престижа, в частности, военного; с последним обстоятельством связано, конечно, и специальное использование О. н. воинами — как до сражения (ср. древнескандинавских «берсеркиров», их воинственную экстатическую ярость, ритуальные пляски и т. п.), так и после него, во время пиршества, на котором возносились славословия и богу войны, и вождю-князю и дружине. Интересно, что царь рутулов Турн обещал своему военному союзнику Мезенцию за победу годовой сбор винограда, но их противник Эней обещает в случае победы посвятить весь виноград Юпитеру («Фасты» Овидия IV, 877 и сл.). Этим мифологическим мотивом позже объясняли учреждение весенних Виналий (23 апреля), когда у храма Венеры выливалось вино, а Юпитеру приносились жертвы (по другой версии, Мезенций потребовал от латинян в знак покорности годовой сбор винограда, но они посвятили его Юпитеру, который и помог им одержать победу). Отмеченной является и роль жреца (*flamen*) Юпитера в ритуале по случаю сбора винограда (*vindemia*), а т. наз. Медитриналии (понимаемые как «лечение» молодого вина, смешиваемого с вином предыдущего года) вообще, кажется, могут рассматриваться как празднества Юпитера (*feriae Jovis*). — Во-в т о р ы х, связь Громовержца с О. н. реализуется и в том варианте «основного» мифа, схема которого образуется цепью мотивов: Громовержец наказывает своих детей (или младшего сына), размельчая их и разбрасывая под землей, — возрождение их через год в виде вегетативных образов (в частности, виноград, маис, маниока, ячмень и т. п. культурные растения) — изобретение О. н. из плодов растения — новое соединение с Богом (Громовержцем) в коллективном ритуале, благодаря действию О. н. Наиболее известный (но далеко не единственный пример этого типа — древнегреческий бог вина и виноделия, дающий не только здоровье и силу, но и прогоняющий заботы, страхи, страдания, веселящий и радующий сердце, — Дионис, сын Громовержца Зевса (собственно имя Диониса и значит ‘Зевс /Диос/ из Нисы’), поразившего молнией и гро-

мом мать Диониса Семелу; ср. далее мотивы расчленения Диониса титанами (культ Диониса-Загрея); обучения людей виноградарству и виноделию, учреждения празднеств, связанных с употреблением вина (ср. Малые или сельские Дионисии, связанные с первым розливом вина и его отведыванием, Ленеи, Антестерии, Большие или городские Дионисии). Комплекс Дионис — вино и Зевс — амброзия (при том, что Дионис — сын Зевса) позволяет восстановить связь с мотивом похищения орлом растения сомы, дающего напиток бессмертия для Индры (сходные мотивы известны и в целом ряде других традиций). Но при преимущественной связи с О. н. Громовержца, сам он не выступает как бог вина, уступая эту функцию или персонажу, фигурирующему как его сын, или самому персонифицированному О. н. (как Сома). Вместе с тем существует достаточное количество божественных персонажей или мифологических героев, которые так или иначе связаны с О. н., соответствующим растением и празднествами, характеризующимися обильными возлияниями. Иногда эти персонажи входят в свиту «винного» бога, в других случаях они сюжетно связаны с темой О. н. (причем введение этого мотива отмечает некое важное переломное событие, ср. опьянение Ноя, вызвавшее проклятие Ханаана /Бытие 9.21 и сл./, опьянение Лота и беременность его дочерей /Бытие 19.32 и сл./, ср. мнимое опьянение Анны, матери Самуила /1 Цар 1.13—15/ и др.), в третьих случаях появляются т. наз. «предвинные» божества, ведающие ферментацией, обусловливающей получение вина (ср. жемайтское божество, упоминаемое Я. Ласицким, *Dugnai*, имеющее отношение к брожению замешенного теста или литовск. *Raugupatis* /от лит. *rū́gti* ‘киснуть’/, собств. — ‘Господин брожения’); такие божества нередко связаны с подземным царством. Тем самым намечается путь О. н. — от Нижнего мира к Верхнему миру (к Громовержцу); следовательно, вино, как и другие О. н., выступает как одно из эффективных средств коммуникации между космическими зонами (наряду с мировым деревом, мировой горой, осью, столбом, вервью и т. п.) — и в прямом смысле (передвижения опьяненных героев или исполнителей ритуала, напр., шаманов, по вертикали) и в переносном (ср. роль О. н. в медитациях, в общении духом с божеством и т. п.). Широко известно применение О. н. в ритуалах; помимо указанных выше ритуалов, где О. н. (вино) является или основным героем праздника или важнейшим его средством, вино используется и в ритуалах сов-

сем другого типа: ср. причащение вином в христианстве или крещение ребенка в «пульке» у мексиканских баптистов (по достижении четырехлетнего возраста выбираются боги-покровители, ребенок проносится над огнем и ему снова дают «пульке», чтобы «вырасти большим»), повсеместное использование О. н. в ритуале свадьбы, весьма часто в погребальном ритуале и при поминальной трапезе и т. д. Очень широко разветвлена символика вина. Ее стержень соотнесение вина с кровью (ср. как фольклорные источники, так и символику религиозного типа: вино — кровь в христианских обрядах, претворение вина в кровь, символ чаши с кровью у подножья креста и т. п.). В некоторых фольклорно-ритуальных системах О. н. входят в разветвленный семиотический контекст (ср. древнерусский пир и роль в нем пива, меда, зелена вина, ср. *пивомедие*), позволяющий выстраивать целые параллельные комплексы: пир — вино : битва — кровь и т. п.

ЛИТЕРАТУРА

Э. Тэйлор. Первобытная культура. М., 1939: 148—150.

В. Н. Топоров. Семантика мифологических представлений о грибах // Balcanica. М., 1979.

P. Thieme. Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte. Berlin, 1952 (I. Nektar, II. Ambrosia).

C. Lévi-Strauss. Mythologiques. 1. Le cru et le cuit. P.,1964; 2. Du miel aux cendres. P., 1966; 3. L’origine des manières de table. P., 1968.

R. G. Wasson. Soma. Divine Mushroom of Immortality. N. Y., 1968.

G. Dumézil. Fêtes romaines d’été et d’automne, suivi de dix questions romaines. P., 1975 («Le blé et le vin»).

G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 471—473.

ОСА — один из важных зооморфных символов в мифопоэтической традиции. В основе символических значений этого образа находятся такие особенности О., как ее летучесть и изящество (стройное, удлиненное туловище, приятная окраска), с одной стороны, и навязчивость (усиливаемая монотонным жужжанием), агрессивность, жалящие свойства, с другой стороны. Летучесть и изящество О. объясняют в известной мере широко распространенное в ряде традиций представление о том, что О. — душа человека или превращенный мифологический персонаж. В шаманских культурах Сиби-

ри душа шамана могла превращаться в О. и в таком виде достигать неба и Бога; в Монголии шаманы рассматривали О. как жилище, в котором укрывается внешняя душа. В цикле о Гесер-хане есть эпизод, в котором рассказывается, как лама, задумавший убить Гесера, посылает к нему с этой целью свою собственную душу в виде О.: каждый раз, когда Гесеру удается схватить О., лама теряет сознание. Душа ведьмы также нередко принимает вид О. (ср. мотив разоблачения ведьмы человеком, который видит, как во время сна душа в виде О. внедряется в тело ведьмы, G 251. 1), в частности, покидая спящую ведьму с тем, чтобы вредить людям (между прочим, ведьма распознается и по тому признаку, что она не может проснуться и ее нельзя разбудить, пока душа ее в виде О. находится в отлучке). Эти же свойства О. мотивируют ее функционирование в качестве «летающего» культурного героя. В сказке африканских чагга (около горы Килиманджаро, Танзания) О. получает огонь от Бога; ее спутники в полете за огнем (гриф, орел-рыболов и ворона) не выдержали трудного пути и погибли; в награду Бог делает О. вождем всех птиц и пресмыкающихся и освобождает ее от тягот рождения потомства (для получения его нужно, чтобы О. нашла в стебле злака насекомое Нгонгва, построила для него жилище у очага и положила его там: через определенное время Нгонгва становится маленькой О.). Как культурный герой, обучивший людей гончарному искусству, выступает О. и у ряда южноафриканских индейцев. Во многих традициях О. — образец мудрости, хитрости (ср. О. как эмблему в южных штатах США), ловкости и функционирует как посредник или судья. Ср., напр., фольклорную схему, используемую в знаменитой басне Федра о пчелах и трутнях перед судом О. (III, 13: трутни объявляют соты своими, на том же настаивают пчелы; О.-судья дает мудрый совет — вливать мед в соты и по их форме и по запаху меда определить хозяев; трутни, естественно отказываются от такого испытания, и тем самым выясняется истина). С О. связаны и другие фольклорно-мифологические мотивы. Большинство их актуализирует тему жаленья, укуса О. Классический пример представлен в распространенной по всей Европе сказке о том, как лиса приводит Медведя к дуплу с осиным медом и как Осы наказывают Медведя (К 1023, тип 49). Другой пример — папуасская сказка о том, как Осы приобрели свою окраску: охотник в лесу случайно наступает на гнездо О., они изжаливают его до смерти; ночью он

является во сне перед женой и просит прийти к нему; на утро жена приходит и предает сожжению тело; О. сильно обгорают в огне, становясь черными, кроме середины спинки и брюшка, сохранивших желтый цвет. Известно немало фольклорных текстов, где в центре внимания противопоставление трудолюбивых, скромных и мирных пчел ленивым, склонным к хвастовству, коварным, жалящим О. (ср. амхарскую сказку). Иногда это противопоставление осложняется противопоставлением героев, которым принадлежат О. и пчелы; ср. румынскую сказку о том, как был наказан Богом нетерпеливый цыган, вырвавший пчелу из божьих рук: маленький, но полный пчел и меда улей цыган необдуманно меняет на большое дерево с осиным гнездом; О. жалят цыгана и достаются ему, тогда как пчелы остаются у румына. В этом же сюжете, как и в некоторых других, пчела — первое животное из созданных Богом, а О. — второе; в ряде случаев пчела и О. — сестры или во всяком случае родственники; иногда они противопоставлены друг другу как стрекоза (= О.) и муравей (=пчелы) в известной басне. Наконец, известны случаи, когда О. является неудачницей и объектом иронической насмешки (ср. русскую сказку — Афанасьев № 86 — об О., попавшей в сеть к мизгирю, который срубает ей голову; комары и мухи отпевают О. и хоронят ее кости). Но, конечно, более популярны мотивы вредоносности и хищности О., получившие разработку и в художественной литературе — от комедии Аристофана «Осы», где хищные интриганы выступают в виде старцев с утрированно большим осиным жалом, до мандельштамовской мифологемы о могучих хитрых О. (сильных мира сего), «сосущих ось земную», на которой держится и вокруг которой вращается наша земля. Эти художественные опыты актуализируют символику О. в мифопоэтической традиции (ср. О. — раздражающий, неприятный, докучный человек или — в сновидениях — О. как образ ненавистных врагов). Многообразно использование О. в симпатической магии. Так, ванкуверские индейцы натирают лицо воинов перед битвой золой от сожженных О., чтобы сделать воинов столь же агрессивными, как О. (в других местах, напр., в Французской Гвиане молодых людей специально подвергают укусам О. и муравьев с целью воспитать в них выносливость); в Марокко женщина, желающая иметь сына, глотает мужскую особь О. в меде; кое-где верят, что настой из О. может помочь забеременеть даже бесплодной женщине; употребляют смесь осиных жал с

табаком и т. п. для смягчения боли; используют эти жала как счастливый амулет и т. д.

ЛИТЕРАТУРА

Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. Vol. 2. Chicago, 1950: 1166—1167.

G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 2. N. Y., 1962: 1666.

ОСЕЛ — один из важных зооморфных мифопоэтических образов, распространенный в Средиземноморье и прилегающей к нему с востока полосе уже с глубокой древности (в древнеегипетских изображениях О. известен уже с IV тысячелетия до н. э.). Мифологически отмеченным является обычно одомашненный О.; во всяком случае образ О. в мифологических представлениях формируется на основе свойств и особенностей прирученного О., противопоставляемого иногда дикому О. (ср. в «Книге Иова» 24.3, 5: «У сирот уводят осла … Вот они, как дикие ослы в пустыне, выходят на дело свое, вставая рано на добычу…»). Обязанности домашнего О. регламентируются в Библии и в более поздней раввинистической традиции (для езды, для перевозки груза, для пахоты, ср. Бытие 22.3; 42.29; Числа 22.21; Судьи 10.4; 12.14; Исайя 30.24 и др.; указываются и медицинские использования О.: напр., кровь О. как средство против разлития желчи и т. п.). Семантика образа О. двояка: с одной стороны, О. — священное животное, одна из ипостасей божества, объект культа и т. п., с другой, символ глупости, невежества, упрямства, низости, ненависти, насилия, отсутствия достоинства, похоти, жизни в ее материальном аспекте (впрочем, — хотя и реже — О. рассматривается как воплощение терпения, смирения, умеренности, скромности, услужливости, твердости и т. п.; в буддизме О. — символ аскетизма, униженности; у древних евреев — мира и спасения). В Древнем Египте О. — одна из форм солнечного божества (в аспекте растущего, восходящего солнца), в то же время с образом О. связан Сет, или Тифон (разрушитель). В Вавилоне в образе О. представлялся бог Ниниб. В древнееврейской традиции О. выступает как священное животное судей, царей, пророков (ремень из кожи О. использовался для наказания виновного в соответствии с решением суда). Ослица Валаама (Числа 22) оказывается не только мудрее своего хозяина, собирающегося поехать, чтобы проклясть Израиль, но и сообщницей Ангела, выполняющего Божью волю:

трижды она отказывается везти Валаама, наконец, чтобы убедить хозяина отказаться от своего гибельного намерения, обращается к нему с человеческой речью (голос Иеговы). В известной степени сакрально отмечены и другие О., выступающие в Библии, ср. О. Авраама, Моисея и др.; более того, их родословная восходит к первому О., созданному на 6-й день творения. Священный Царь, согласно пророчеству, грядет на ослице и О., чтобы возвестить мир народам: «Ликуй от радости, дщерь Сиона, торжествуй, дщерь Иерусалима: се, Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной» (Захария 9.9). Отношение древних евреев к О. трактовалось античными писателями как культовое почитание его и вызывало общее осуждение. Позже аналогичное обвинение адресовалось и христианам. Действительно, О. рассматривался и христианами (а также некоторыми гностическими сектами) как священное животное; особенно почитался О., на котором Иисус Христос совершил въезд в Иерусалим (одна из очень распространенных тем христианской религиозной живописи, как и другая, связанная с Христом, — бегство в Египет, в которой тоже участвует О.); античный «праздник дураков» (см. *Сатурналии*) в Средние века имел продолжение в особом травестийном ритуале чествования осла, на котором Иисус Христос въехал в Иерусалим («ослиным богом» называли животное, ритуально убиваемое в середине зимы во время Сатурналий, ср. позже убийство «рождественского» дурака, что возвращает к теме умирающего бога и мифологеме, отождествляющей жертвенное животное — в данном случае О. — с божеством). В Средние века широко отмечался (14 января) т. наз. «ослиный праздник» (главным образом — на севере Франции) в память бегства в Египет. Первоначально осла с восседающей на нем девицей с ребенком проводили по улицам к церкви, где происходило богослужение. Позже праздник приобрел черты фарсового действа (напр., в Бовэ народ и клирики плясали вокруг О., изображали его рев, даже вводили О. в храм и т. п.), пока он не был вытеснен церковью в XV в. Впрочем, отдельные черты этого «ослиного» действа удерживались и значительно позже. Наряду с этим существовали и совершенно серьезные и освященные церковной традицией ритуалы типа пасхального объезда патриарха на осляти в Москве в XVII в. (в Средние века О. ассоциировался с Вербным Воскресеньем и со Св. Николаем). В Древнем мире О. был,

видимо, священным животным и в ряде других традиций, напр., у фригийцев и, может быть, фракийцев. Считают, что мифологический сюжет о музыкальном поединке фригийского силена Марсия с Аполлоном (или — вариант — Пана с Аполлоном) и присуждении победы Марсию (или Пану) фригийским царем Мидасом, которому Аполлон в наказание дал ослиные уши (символ глупости в одних традициях и мудрости в других), представляет собой этиологическое обоснование жертвоприношения О. (кстати, одним из атрибутов Силена был О.; О. Силена обменял божественный напиток вечной юности на несколько глотков воды; ср. образы ослов-демонов). О. — одно из животных мусульманского неба, у евреев — символ рода Иссахара. Иногда О. выступает как ездовое животное божества. Колесница Ашвинов запряжена ослом (ср.: «Ригведа» I, 34, 9; 116, 2; VIII, 74, 7) или ослами, с помощью которых Ашвины выиграли соревнование, проводившееся по случаю свадьбы Сомы и Сурьи («Атхарваведа» IV, 7—9). В китайской традиции О. — божественный скакун. Некогда было очень широко распространено представление о возможности превращения человека в О.: об этом свидетельствуют соответствующие поверья (напр., у армян был обычай жертвенного заклания О. на могиле предка должника, не погасившего свой долг; считалось, что душа покойного предка превратится в О., если долг не будет выплачен), сюжеты художественной литературы (особенно показательны «Метаморфозы» /или «Золотой осел»/ Апулея, где герой Люций сначала превращается в О., намазавшись по случайности не той мазью у колдуньи, а потом из О. превращается снова в человека), многочисленные сказки. Сказки об О. весьма разнообразны; они распространены не только в Средиземноморье, но практически по всей Европе. И в них О. то является образцом мудрости, благоразумия, хитрости (О. часто выходит победителем в конфликте с другими), даже предприимчивости (ср. сказки об умном, хитроумном, сметливом, говорящем О.; можно напомнить и о роли О. в сюжете гриммовских «Бременских музыкантов», ср. абхазский вариант, в котором О. вместе с петухом, свиньей и козой уходят от неблагодарной хозяйки, спасаются от волков, странствуют вместе и т. п.), то, наоборот, символизирует глупость и упрямство (рев О. привлекает к нему внимание хищников, которые его и поедают и т. п.). Известны сказки о происхождении О. (напр., у алтайских татар). О. — не менее частый персонаж и в литературных произведениях, где он яв-

ляется как герой басни, аполога, фабльо, циклизованного книжного животного эпоса. Басни об О. известны уже с древних пор (у Эзопа их 27, они есть у Федра, Бидпая, в Талмуде и т. п.); ср. также сюжет о глупом О., покрытом шкурой пантеры, в древнеиндийской «Катха-Сарит-Сагаре». В средневековом «Романе о Ренаре» участвует О. Бодуэн, выступающий как придворный проповедник. Образ О. широко используется в пословицах и поговорках (ср.: Осла знать по ушам; Осел на осле, дурак на дураке; Родился, не крестился, умер не спасся, а Христа носил и т. п.), в аллегориях, в эмблематике. Наконец, в народной медицине на О. «отсылают» болезни (человек, ужаленный скорпионом, садится на осла, смотря ему на хвост и шепчет на ухо: «Скорпион ужалил меня», после чего боль переходит на осла); копыта, уши, шкура, даже помет О. считаются целительными, но особенно чудотворными признаются волосы из темного креста на спине О., который, по поверьям, появился у него в знак того, что на нем восседал Иисус Христос. В средневековом искусстве (в частности, в скульптуре), помимо названных сюжетов, довольно часты такие композиции, как музицирующий О. или ясли, около которых находится О., кортеж животных, среди которых особо отмечен О., и др.

ЛИТЕРАТУРА

Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. Vol. 1. Chicago, 1949: 83—84.

G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1. N. Y., 1962: 142—143, 462.

J.-P. Roux. Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques. P., 1966.

J.-P. Archermann. Les animaux dans la sculpture médiévale en France. P., 1970.

J.-P. Donés. Des animaux dans la mythologie. Lion, 1956.

M. Aubert. La sculpture française au Moyen Age. P., 1946.

L. Foulet. Le Roman de Renard. P., 1929—1930.

L. Réau. Iconographie de l’art chrétien. P., 1955—1959.

C.J. Ball. The Ass in Semitic Mythology // Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. 32. 1910.

ОСИНА — важный элемент мифопоэтической символики. Семантика этого вегетативного образа мотивируется двумя особенностями О. — дрожанием ее листьев даже при тихой погоде (научное название О. — Populus tremula, т. е. ‘трясущийся тополь’, ср. франц. *tremble*, лит. *drebulẽ* ‘осина’ и т. п., по принципу дрожания), причем

при дрожании листья не шелестят, а издают неприятный металлический стучащий звук, и красноватым оттенком древесины. Отсюда отрицательная отмеченность О. в тех традициях, где этот образ наиболее известен (у славян, балтов, германцев, кельтов, отчасти в Поволжье, в Сибири, на Алтае, в Северной Америке и даже в северной Африке). Символические ассоциации О. — страх (ср. дрожание листьев), жалоба, скорбь, неприятность; чрезмерная чувствительность; О. — дерево печали, горечи (ср. *Одна ягода, горькая рябина; одно дерево, горькая осина!*), но вместе с тем и гордости, греховной дерзости. В названных традициях О. — проклятое дерево (ср. в русской загадке об О.: *Одно проклятое дерево без ветра шумит*), хотя эта проклятость объясняется по-разному. Иногда проклятость О. связывается с тем, что в отличие от всех зверей и растений, которые выполнили данную им Богом работу вскоре после сотворения мира, О. ничего не сделала и за это была наказана. В других случаях ограничиваются констатацией факта принадлежности О. чорту, тогда как все другие деревья принадлежат Богу (соответственно листья О. «стучат», а листья других деревьев шелестят); но, строго говоря, это распределение следует понимать не столько как причину проклятия, сколько как его следствие. Наиболее популярны мотивировки проклятости О., почерпнутые из истории земной жизни Христа (при том, что в Новом Завете О. не упоминается). Так, напр., считается, что О. обречена на дрожание до дня Страшного Суда за то, что во время крестного пути Иисуса Христа она — в отличие от остальных деревьев — не склонилась перед ним и не дрожала от жалости и сострадания (близкая версия: все деревья опустили свои листья, а О. этого не сделала; при этом иногда О. приписывают дерзкий вопрос: «Почему я должна плакать и трепетать: разве я грешна?»). Другое объяснение: прутья, которыми бичевали Христа, были из О. Третье: крест, на котором был распят Христос, был сделан из О. Четвертое: О. была проклята Христом за то, что она отказалась признать его (единственная среди всех деревьев) во время его бегства в Египет (при звуке голоса Иисуса Христа она начала дрожать). Согласно пятому объяснению, О. — проклятое дерево, потому что на нем удавился Иуда (с тех пор листья О. не перестают дрожать). В некоторых вариантах скорее объясняется дрожание листьев О., чем факт ее проклятости. Так, у латышей известно поверье согласно которому, когда Иисуса Христа прибивали к кресту, все деревья замерли в

неподвижности, тогда как О. суетно трепетала. Известно поверье, согласно которому листья О. — превращенные языки болтливых женщин. Несомненно вхождение О. в круг мотивов «основного» мифа: у литовцев и латышей существует запрет прятаться во время грозы под О. Дело в том, что Перкунас, гром, молния бьют именно О., так как в ней скрывается от преследования Громовержца чорт. Красноватая древесина О. — кровь чорта, пролитая Богом (в ряде традиций О. выделяют среди других деревьев, ссылаясь на наличие у нее крови). Более или менее устойчиво связывается О. с чортом (в частности, он заставляет ее трястись; в латышском мифологическом фольклоре *Вея мате*, разгуливая под корнями О., вызывает дрожание ее листьев), с злыми духами, с разными мифологическими персонажами, связанными с нижним миром (в латышских поверьях *Маря* трясет листья О.), с колдунами, ведьмами (О. иногда прямо называется деревом колдунов или волшебников), исполнителями заговоров и т. п. На костре из поленьев и веток О. сжигают ведьм (в частности, литовских и латышских *раган*; О. поэтому нередко обозначается как дерево раган), ср. в латышском песне: «Ой, рагана, раганушка, завтра тебя сожгут: работники Трех королей (волхвов) вчера нарубили осиновых дров». «Волкулака, ведьму и знахаря, коли бродят по смерти, переворачивают ничком и пробивают осиновым колом» (Даль). Мотив осинового кола, забиваемого в спину или в сердце мертвеца (особенно нечистого и грешного) с тем, чтобы он не ожил, нередок в русских сказках (ср. Афанасьев № 350, 352, 366, 577 и др.) и был известен из старой ритуальной практики. О. — дерево повешенных (*Удавлюсь на горькой осинушке, на самой вершинушке!*); негодных борзых и гончих вешают именно на О. На осину заговаривают лихорадку и зубы (вырезав треугольник из коры во имя Отца и Сына и Святого Духа, трут им десны до крови). Известны и другие употребления О. в народной медицине. С О. связано немало запретов (напр., нельзя ее рубить топором — у скота ноги переломаются; или, напротив, О. можно рубить только в определенное время — когда нарождается новый месяц, когда кончается старый месяц и т. п.) и поверий. Считается (в Прибалтике), что, если весной листья О. сильно дрожат, то летом кони будут сыты; обильное цветенье О. — к урожайному году (особенно к хорошему урожаю овса); если О. цветет красным или если осенью ее листья красны, — к невесте в доме, к свадьбе и т. п. Связь О. с нечистой

силой, с хтоническими персонажами (прежде всего — женскими) объясняет отчасти излюбленное обозначение водных источников (рек, озер, болот и т. п.) по «осиновому» принципу. Таких водных «осиновых» названий немало в гидронимии Центральной, Северной и Восточной Европы. Древние индоевропейцы считали отмеченными воинские доспехи и оружие, сделанные из О. (во всяком случае древнегреческое название щита ἀσπίς, как и древнеиндийское название копья *sphyá*-, непосредственно произведены от обозначения О.); из О. изготовлялись и ритуальные предметы, утварь, посуда; следы такой отмеченности сохраняются и в таких в целом вырожденных вариантах, как «щепенная» деревянная посуда из О. (т. наз. «баклуша» в Поволжье).

ЛИТЕРАТУРА

Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. Vol. 1. Chicago, 1949: 83.

G. Jobes. Dictionary of Folklore, Mythology and Symbols. 1. N. Y., 1962: 141—142.

P. Friedrich. Proto-Indo-European Trees. Chicago—L., 1970: 49—53.

P. Šmits. Latviešu tautas ticējumi. 1. Rīgā, 1940: 60—63.

Владимир Николаевич Топоров

МИФОЛОГИЯ

Статьи для мифологических энциклопедий

Том 1

Научный редактор Г. Бондаренко

Оригинал-макет подготовлен И. Богатыревой
Оформление переплета С. Жигалкина

Подписано в печать. Формат 60×90 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Таймс.
Усл. п. л. 38,5. Тираж 400. Заказ №

Издательство «Языки славянской культуры».
№ госрегистрации 1037739118449.
Издательство «Знак». № госрегистрации 1027701010435.
Phone: **959-52-60** E-mail: **Lrc.phouse@gmail.com**
Site: **http://www.lrc-press.ru, http://www.lrc-lib.ru**

*

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел.: +7 (499) 255-77-57, e-mail: gnosis@pochta.ru
Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).
Адрес: Москва, Турчанинов пер., д. 4